صدر المتألهین محمد بن ابراهیم «ملاصدرا»

ترجمه و تفسیر

الشواهد الربوبیه

[illegible]

[illegible]

١٨٠٠



ترجمه و تفسیر

الشواهد الربوبیه

اثر

صدر المتألهین محمد بن ابراهیم (ملاصدرا)

به قلم

دکتر جواد مصلح

سروش
تهران ۱۳۶۶





انتشارات صدا و سیمای جمهوری اسلامی ایران

تهران، خیابان استاد مطهری، تقاطع خیابان دکتر مفتح، ساختمان جام‌جم

چاپ اول: ۱۳۶۶

ویراستار: بهاءالدین خرمشاهی

پانچیست: مریم سلوکی

نمونه‌خوان: فریده آزادحرف

صفحه‌آرا: محمود نیک‌فرجام

طراح روی جلد: شهرام گلپریان

خوشنویس: بیژن بیژنی

ناظرچاپ: امیررضا کرداری

لیتوگرافی: مردمک

حروفچینی: لاینوترون انتشارات سروش

این کتاب در پنج‌هزارنسخه در چاپخانهٔ تك چاپ و در صحافی علی صحافی شد.

بها: با جلد نرم ۱۴۰۰ ریال

با جلد زرکوب ۱۸۰۰ ریال

فهرست مندرجات

مقدمهٔ مترجم — سیزده

مقدمهٔ مولف — ۳

مشهد اول: در امور عامه — ۷

شاهد اول: در بیان وجود — ۷

اشراق اول: در اینکه وجود امری است متحقق در خارج — ۷

اشراق دوم: در بیان درك حقیقت وجود — ۷

اشراق سوم — ۸

اشراق چهارم — ۹

اشراق پنجم — ۹

اشراق ششم — ۱۰

اشراق هفتم — ۱۳

اشراق هشتم: در تحقیق مسئلهٔ اتصاف وجود به ماهیت — ۱۴

اشراق نهم: در بیان حل اشکالاتی که بر اصالت و تحقق وجود در خارج وارد کرده اند — ۱۸

اشراق دهم: در بیان موضوع حکمت — ۱۹

اشراق یازدهم: در تعریف امور عامه — ۲۵

اشراق دوازدهم: در بیان مقولات عشر و احوال آنها — ۳۲

شاهد دوم: در اثبات قسم دیگری از شهود وجود به نام وجود ذهنی — ۴۱

اشراق اول: در اشاره به نشآت و مراتب اجمالی وجود — ۴۱

اشراق دوم: در اشاره به وجود ذهنی — ۴۲

اشراق سوم: رفع اشکالات وارده بر وجود ذهنی — ۴۲

اشراق چهارم: در اشاره به مسلك دیگری در اثبات وجود ذهنی — ۴۴

اشراق پنجم: در بیان اصل دیگر ۴۶
اشراق ششم: در بیان اصل دیگر ۴۷
اشراق هفتم: درهدایت وراهنمایی افکار به طریقهٔ دفع اشکالات وشبهات از ناحیهٔ این اصل ۴۹
اشراق هشتم: درکیفیت رهایی از این اشکال که شیء واحد هنگام تعقل هم جوهر و هم کیف است ۵۰
اشراق نهم: درذکر نمط الهامی دیگری که به وسیلهٔ آن کیفیت وجود کلیات در ذهن آشکارمی گردد ۵۳
اشراق دهم: دررفع اشکال مذکور به طریق دیگر ۵۶
شاهد سوم: در اشاره به واجب الوجود ۵۸
اشراق اول: دراثبات واجب الوجود ۵۸
اشراق دوم: در وحدانیت واجب الوجود ۶۰
اشراق سوم: در صفات خدا ۶۲
اشراق چهارم: در بیان قدرت وعلم واجب الوجود به ذات خویش ۶۳
اشراق پنجم: در علم واجب الوجود به ماسوای خود ۶۳
اشراق ششم: دراشاره به اسماءِ حسنی ۶۷
اشراق هفتم: در نفی حد و برهان ازذات واجب الوجود ۶۹
اشراق هشتم: در فرق مابین اسم وصفت ۷۰
اشراق نهم: در بیان وثاقت و متانت آن طریقی که ما در راه وصول به حق تعالی وصفات وآثار او برگزیده ایم ۷۲
اشراق دهم: دربیان اینکه واجب الوجود درعین وحدت و بساطت، جامع جمیع وجودات است ۷۸
اشراق یازدهم: در بیان اینکه وجود همانا اوست که واجب وواحد وحق است... ۸۰
اشراق دوازدهم: در بیان مسایلی که به ندرت در کتب ورسایل حکما دیده می شوند... ۸۶
شاهد چهارم: در بیان سایر امور عامه ۹۹
اشراق اول: در بیان متقدم ومتأخر واقسام آن ۹۹
اشراق دوم: در بیان واحد وکثیر ۱۰۳
اشراق سوم: در تقابل ۱۰۵
اشراق چهارم: درعلت ومعلول ۱۱۳
اشراق پنجم: در بیان بعضی ازاحکام علل چهارگانه ۱۲۶
اشراق ششم: در بیان چند مطلب عرشی والهامی در بارهٔ احوال علل چهارگانه ۱۲۹
اشراق هفتم: در بیان امکان ووجوب وقوه وفعل ودراثبات طبیعت درهر موجود متحرکی... ۱۳۵
اشراق هشتم: درحرکت وسکون واثبات حرکت جوهریه ۱۵۶
اشراق نهم: دراثبات وجود محرك غیر متحرك ۱۶۷
اشراق دهم: در بیان اینکه حرکت مستدیر، بالطبع متقدم بر کلیهٔ حرکات است... ۱۶۹

شاهد پنجم: در احوال ماهیت واعتبارات آن ۱۷۶
اشراق اول: در تعریف ماهیت ۱۷۶
اشراق دوم: در بیان کلی وجزیی ۱۸۰
اشراق سوم: در بیان علت وسبب تکثر افراد نوع واحد ۱۹۰
اشراق چهارم: تحقیق درمعنی جنس وماده ومعنی نوع وموضوع ۱۹۳
اشراق پنجم: در بیان فصل وفرق مابین فصل وامری که لازم اوست ۱۹۸
اشراق ششم: در حقیقت فصل واینکه فصل درهر نوع مرکب یا بسیطی عین وجود اوست ۲۰۵
اشراق هفتم: درمعنی اشد واضعف ۲۱۰

مشهد دوم: بحث در وجود خدا وایجاد عالم آخرت وعالم دنیا به قدرت خلاقهٔ خویش ۲۱۵
شاهد اول: در بارهٔ صنع وابداع خدا ۲۱۵
اشراق اول: در بی نیازی واجب الوجود ازماسوای خود ۲۱۵
اشراق دوم: در بارهٔ اینکه صفات موجودات همگی از لوازم صفات واجب الوجود بلکه مستغرق درصفات اویند ۲۱۷
اشراق سوم: در بیان اینکه نخستین فیض حق و صادر اول، امری است وحدانی وعاری از کثرت و تعدد ۲۱۹
اشراق چهارم: در بیان کیفیت وساطت صادر اول در ایجاد سایر موجودات ۲۱۹
اشراق پنجم: در بیان عدد ملائکهٔ عقلیه ۲۲۰
اشراق ششم: در تنزیه وتقدیس ذات واجب الوجود ازمذاهب وعقاید جهال ۲۲۲
اشراق هفتم: در بیان محبت خدا نسبت به بندگان خود ۲۲۶
اشراق هشتم: در بیان اینکه کلیهٔ موجودات زنده اند... ۲۳۰
اشراق نهم: در بیان سر دخول شر در عالم وجود وقضا وقدر الهی ۲۳۰
اشراق دهم: در بیان تعدد نشآت برای هرچیزی ۲۳۲
اشراق یازدهم: در بیان اطاعت وانقیاد ملائکه ۲۳۴
اشراق دوازدهم: در بیان وحدت عالم عقل ۲۳۵
اشراق سیزدهم: در بیان اینکه عقل، کل اشیاء ومشتمل بر همهٔ آنهاست ۲۳۶
شاهد دوم: در بیان صور مفارقه ومثل افلاطونیه ۲۳۸
اشراق اول: در بیان غرض افلاطون وپیروان او ازاین مسئله ۲۳۸
اشراق دوم: درذکر پاره ای ازاقوال حکما در تأویل کلام افلاطون ۲۴۰
اشراق سوم: دراثبات وجود صور افلاطونیه ۲۴۴
اشراق چهارم: دردفع مفاسد واشکالات وارد بر وجود مثل افلاطونی ۲۴۸
اشراق پنجم: در تقریر ادله وبراهینی که شیخ اشراق دراثبات وجود مثل عقلیه بیان کرده ۲۵۵

اشراق ششم: در بیان آنچه فیلسوف اکرم (ارسطو) درمورد صور عقلیه به منظور تأیید و تحقیق دربارهٔ آنها گفته است ۲۶۱
اشراق هفتم: در بیان تتمهٔ اشکالات وارد بر اثبات صور عقلیه ورهایی از آن اشکالات ۲۶۵

مشهد سوم: در بیان مسایل مختص به معاد ۲۷۱
شاهد اول: در بیان احوال و اموری که نشأهٔ ثانی یعنی نشأهٔ اخروی و شناسایی آن متوقف بر دانستن آن احوال و امور است ۲۷۱
اشراق اول: در بیان اموری که قابل تکوین اند ۲۷۱
اشراق دوم: در بیان طریقی که دلالت دارد بر وجود اجسام اولیه به نام اسطقسات و عناصر اصلیه ای که پذیرندهٔ ترکیب اند ۲۷۳
اشراق سوم: در بیان سه قابلیت عناصر برای تکوین مرکبات ۲۷۴
اشراق چهارم: در تکون نباتات وحکمت ایجاد آنها ۲۷۷
اشراق پنجم: در تکون حیوان ۲۸۳
اشراق ششم ۲۸۹
اشراق هفتم: در بیان مدارک ومشاعر باطنی به طور اجمال ۲۹۱
اشراق هشتم: در تکون انسان وقوای نفس انسانی ۲۹۹
اشراق نهم: در بیان اولین مراتب عقل نظری به نام عقل هیولانی ۳۰۲
اشراق دهم: در بیان عقل بالملکه ۳۰۵
اشراق یازدهم: در بیان عقل بالفعل ۳۰۶
اشراق دوازدهم: در عقل مستفاد ۳۰۸
اشراق سیزدهم: در مراتب قوهٔ عملیه ۳۰۸
شاهد دوم: در بیان انیت واثبات وجود نفس ناطقه واحوال آن ۳۰۹
اشراق اول: در اثبات قوهٔ عاقله برای انسان ۳۰۹
اشراق دوم: در بیان اینکه نفس انسانی جوهری است قائم به ذات خود، نه قائم به محل ۳۱۳
اشراق سوم: در بیان اینکه محل حکمت ودرک علوم ومعارف کلیه، قوه ای است مجرد از ماده ۳۱۶
اشراق چهارم: در بیان یك سلسله مطالب اقناعی ۳۱۹
اشراق پنجم: در ذکر دلایل وشواهد سمعیه ۳۲۱
اشراق ششم: در بیان حدوث نفس انسانی ۳۲۸
اشراق هفتم: در بیان اینکه نفس هرگز نمی میرد ۳۳۲
اشراق هشتم: در بیان اینکه برای هر انسانی نفس واحدی است ۳۳۶
اشراق نهم: در بیان اینکه نفوس قابل تناسخ نیستند ۳۴۱
اشراق دهم: در ضعف برخی از دلایلی که بر بطلان تناسخ بیان کرده اند ۳۴۶
اشراق یازدهم: در بیان نفس فلکی ۳۵۰

شاهد سوم: در تجرد ورهایی از جلباب اوهام وتوسل به ذیل عقل برای اثبات معاد نفوس ۳۵۳
اشراق اول: در بیان عقل بالفعل ۳۵۳
اشراق دوم: در بیان اتحاد عاقل با معقول ۳۵۵
اشراق سوم: در بیان حصول عقل فعال در نفس ما ۳۶۰
اشراق چهارم: در بیان نظم و ترتیب اموری که در انسان از آغاز انعقاد نطفهٔ او به تدریج حادث می گردند ۳۶۱
اشراق پنجم: در بیان اینکه انسان عقلی، شیء واحد بسیطی است ۳۶۴
اشراق ششم: در بیان سعادت حقیقی ۳۶۵
اشراق هفتم: در بیان شقاوتی که مقابل سعادت حقیقی است ۳۶۸
اشراق هشتم: در بیان درجات مردم در این شقاوت ۳۶۹
اشراق نهم: در بیان احوال نفوس ناقص در علم وعمل ۳۷۲
اشراق دهم: در ابطال گفتار آنان ۳۷۳

مشهد چهارم: در اثبات معاد جسمانی ۳۷۷
شاهد اول: در اثبات نشأهٔ دوم وسرای آخرت ۳۷۷
اشراق اول: در تمهید واصول قواعدی که قبلا بیان کردیم ۳۷۷
اشراق دوم: در تفریع نتیجهٔ مطلوب بر اصول هفتگانهٔ مذکور ۳۸۱
اشراق سوم: در بیان وجوه فرق مابین دنیا وآخرت در نحوهٔ وجود جسمانی ۳۸۲
اشراق چهارم: در بیان مذاهب وعقاید مردم دربارهٔ معاد ۳۸۴
اشراق پنجم: در رفع شبهات منکرین معاد جسمانی ۳۸۵
اشراق ششم: در ابطال آنچه که دیگران در رفع اشکال لزوم تناسخ در اعادهٔ اجسام بیان کرده اند ۳۸۸
اشراق هفتم: در بیان آنچه که از اجزای بدن انسان با نفس وی پس از مرگ باقی می ماند ۳۹۲
اشراق هشتم: در بیان اینکه حکمت و اتقان صنع الهی اقتضا می کند که انسان با جمیع قوا وجوارح خویش مبعوث گردد ۳۹۴
اشراق نهم: سبب اختلاف مردم در کیفیت معاد ۳۹۶
شاهد دوم: در احوال آخرت ۳۹۸
اشراق اول: در بیان حقیقت موت ۳۹۸
اشراق دوم: در بیان ماهیت قبر وعذاب وثواب قبر ۳۹۸
اشراق سوم: در تأیید وتثبیت مطالب گذشته از طریق عقل وبرهان ۴۰۱
اشراق چهارم: در اشاره به عذاب قبر ۴۰۳
اشراق پنجم: در حقیقت بعث ۴۰۴
اشراق ششم: در بیان حشر ۴۰۴

اشراق هفتم: در بیان زمین محشر ۴۰۶
اشراق هشتم: در بیان صراط ۴۰۸
اشراق نهم: در بیان نشر کتب و صحایف ۴۱۱
اشراق دهم: در بیان حساب و میزان ۴۱۴
اشراق یازدهم: در معنای نفخ صور ۴۱۵
اشراق دوازدهم: در بیان قیامت صغری و قیامت کبری ۴۱۷
اشراق سیزدهم: در بیان بهشت و دوزخ ۴۱۸
اشراق چهاردهم: اشاره به مظاهر بهشت و جهنم ۴۲۲
اشراق پانزدهم: در بیان احوالی که در روز قیامت پدید می گردد ۴۲۸
اشراق شانزدهم: در بیان کیفیت خلود اهل جهنم ۴۴۰
شاهد سوم: در بیان عوالم سه گانه به نام دار دنیا، و دار حساب و جزا و دار قرار و ثبات ۴۴۷
اشراق اول: در بیان حصر عوالم وجود ۴۴۷
اشراق دوم: در بیان آمدن ما از عالم روحانی بدین عالم جسمانی ۴۴۸
اشراق سوم: در بیان ملاقات ملائکه پس از رحلت از این عالم ۴۵۰
اشراق چهارم: در بیان اینکه ملائکه (یعنی قوای عقلیه و قوای نفسانیه) بندگان را به منازل رحمت و سعادت و یا منازل عذاب و شقاوت سوق می دهند ۴۵۱
اشراق پنجم: در بیان مآل کار و عاقبت امر هریك از این فرق سه گانه که گفته اند فریق فی الجنة... ۴۵۳
اشراق ششم: در بیان اینکه حوادث اخرویه چگونه بدون ماده موجود می گردد ۴۵۵
اشراق هفتم: در بیان کیفیت تجسم اعمال... ۴۵۷
اشراق هشتم: در تعیین محل آلام و لذات در دنیا و آخرت... ۴۵۸
اشراق نهم: در بیان حشر بقیهٔ حیوانات ۴۶۱
اشراق دهم: در بیان اینکه برای باطن انسان در این عالم تنوع و دگرگونیهایی است، همان طور در ظاهر وی تنوع و دگرگونیهایی است در روز قیامت ۴۶۲
اشراق یازدهم: در بیان اینکه کدام جسم در عالم اخرت با ارواح مدبر در آنها محشور می گردند و کدام جسم در آخرت محشور نخواهد شد ۴۶۳

مشهد پنجم: بحث دربارهٔ نبوات و ولایات ۴۶۶
شاهد اول: در اوصاف نبی (ص) و خصوصیات وی ۴۶۶
اشراق اول: در بیان درجهٔ نبوت نسبت به سایر درجات انسان ۴۶۶
اشراق دوم: در بیان اصول معجزات و خوارق عادات ۴۷۰
اشراق سوم: در شرح خصایص سه گانه ۴۷۱
اشراق چهارم: در بیان فرق بین نبوت و کهانت و غیر آن دو ۴۷۵

اشراق پنجم: در کیفیت انذارات ۴۷۶
اشراق ششم: در فرق بین ایحاء و الهام و تعلیم ۴۷۹
اشراق هفتم: در بیان کیفیت اتصال نبی صلی الله علیه و آله به عالم وحی الهی و قضای ربانی و قرائت لوح محفوظ و لوح محو و اثباتی که محل نسخ احکام است ۴۸۱
اشراق هشتم: در تحقیق آنچه که در شریعت اسلام در مورد آنکه خدای متعال خود را به تردد و نظایر آن از اوصاف توصیف فرموده ۴۸۴
اشراق نهم: در بیان اینکه شخص نبی در حد مشترك مابین عالم معقولات و عالم محسوسات قرار گرفته است ۴۸۶
اشراق دهم: در تعداد صفاتی که ناچار شخص پیامبر به نام رئیس اول باید دارای آنها باشد ۴۸۸
شاهد دوم: در اثبات وجود نبی و اینکه ناچار باید در عالم وجود رسولی از جانب خدا باشد ۴۹۱
اشراق اول: در اثبات وجود نبی ۴۹۱
اشراق دوم: در بیان آنچه که بر عامهٔ مردم در شریعت واجب و لازم است ۴۹۲
اشراق سوم: در بیان حکمت و فلسفهٔ سیاسات و حدود ۴۹۳
اشراق چهارم: در بیان فرق مابین نبوت و شریعت و سیاست ۴۹۶
اشراق پنجم: در بیان اسرار شریعت و فایدهٔ طاعات و عبادات ۴۹۸
اشراق ششم: در بیان منافع بعضی از عبادات... ۵۰۰
اشراق هفتم: در بیان ضابطه ای که می توان به وسیلهٔ آن گناهان کبیره را از گناهان صغیره تشخیص داد ۵۰۴
اشراق هشتم: در بیان اینکه برای شریعت، ظاهر و باطن و اول و آخری است ۵۰۸
اشراق نهم: در بیان اینکه نبوت و رسالت از روی زمین منقطع می گردد... ۵۰۹

فهرست اسامی اشخاص ۵۱۳

فهرست اسامی کتب و رسالات ۵۱۶

مقدمهٔ مترجم

علمی که در آن بحث از حقایق اشیاء و علل و اسباب واقعی آنها می شود حکمت و فلسفه نامیده می شود و این نامی بسیار مناسب و بجاست، زیرا حکمت یعنی حکم عقل، و فلسفه یعنی علت شناسی. و چون انسان علت چیزی را شناخت و به موجودیت و واقعیت آن حکم نمود او را فیلسوف می نامند چنانکه حکما در تعریف حکمت و فلسفه گفته اند. «الفلسفة هی العلم باحوال اعیان الموجودات علی ماهی علیها بقدر الطاقة البشریة». یعنی فلسفه عبارت است از علم به احوال اعیان موجودات یعنی علم به ماهیت و حقیقت اشیاء، همان طور که در واقع و حقیقت هستند به مقدار طاقت و استعداد بشر.

من نمی دانم که آغاز فکر و اندیشهٔ فلسفی در آفرینش و شگفتیهای آشکار و پنهان آن کی و از کجا بوده و نخستین انسان متفکر چه کسی بوده است. حکما و فلاسفهٔ اسلام معتقدند که حکمت ودیعهٔ انبیاست و نخستین معلم حکمت پیامبران بوده اند. چنانکه معتقدند که آغاذاثیمون که یکی از اعاظم حکما است، همان شیث نبی بوده ودر بعضی تواریخ آمده است که در الواحی که بر ادریس نبی نازل شد، اصول اولیهٔ کلیهٔ علوم ثبت شده بود، و آن حضرت شاگردانی داشت که علوم و معارف مندرجه در آن الواح را به آنها می آموخت. و نیز آیهٔ «وعَلَّمَ آدمَ الأسماءَ کلَّها» (سورهٔ بقره، ۳۱) شاهد صحت این مطلب است زیرا اسم هر چیزی حاکی از مقام ذات و حقیقت اوست و خدا بدین ترتیب علم به حقیقت و هویت هر چیزی را به آدم آموخت. و این مطلب از نظر علمی و فلسفی مورد تأیید است، زیرا حقیقت حکمت عبارت است از علم به علل و اسباب فاعلی و غایی و صوری و مادی اشیاء، و درك ذات و گوهر موجودات بدان گونه که در عالم واقع و حقیقت می باشند؛ و مسلم است که علم به علل و اسباب واقعی وجوهر اشیاء بدان گونه که در واقع و نفس الامر می باشند جز از طریق وحی و الهام الهی و خداوندی که خالق و آفرینندهٔ آنهاست ممکن نیست ولذا حکمای عظام معتقدند که وحی و

الهام مختص به انبیا نیست بلکه کلیهٔ موجودات و همهٔ افراد بشر سهمی از وحی و الهام دارند و معتقدند که هر چه را که انسان در هر دور و زمان از علل و اسباب و اسرار نظام عالم درک می کند، خود نوعی از وحی و الهام الهی است و آیهٔ شریفهٔ «و أوحیٰ ربُّكَ إلی النَّحلِ أنِ آتخذی مِن الجبالِ بیوتاً» (سورهٔ نحل، ۶۸) شاهد بر این مدعاست و حکیم سبزواری در قسمت منطق از کتاب *منظومهٔ* خود در توصیف منطق نخست می گوید:

الّفه الحکیم رسطالیس　　میراثُ ذی القرنین القدیس

و سپس می گوید:

والملهم المبتدع القدیم　　حقٌّ علیمٌ مَنّه عظیم

اودر بیت اول می گوید علم منطق را که قسمتی از علم حکمت است حکیم بارع ارسطو به مردم آموخت ودر بیت دوم می گوید لکن الهام کنندهٔ این علم خداست که قدیم الوجود و ازلی است.

اجمالا تفکر فلسفی یا به حکم فطرت و غریزه و یا در اثر تعالیم و ارشاد انبیاء در عالم ودر میان افراد بشر تجلی وظهور نمود وطبق گفتار برخی از حکما، صدرنشین ایوان فکر و اندیشه، ادریس نبی (هرمس اکبر)، و شیث نبی (آغاذاثیمون) بوده اند و دریچهٔ حکمت و فلسفه از قلب آن دوفیلسوف بزرگ بر مردم جهان به خصوص یونانیان باز شد؛ و هر چند سرزمین یونان مهد و پرورشگاه فلاسفهٔ بزرگی بوده است که هر یك به نوبت خود در فضای بی کران حکمت ستارهٔ درخشنده ای بودند و به نور علم و فروغ تعلیم، اسرار بسیاری از عالم وجود را بر پژوهشگران آموختند ولی می توان گفت که سقراط حکیم بزرگ ترین حکما وفلاسفهٔ یونان است که راه و روش دقت و کنجکاوی در فکر و اندیشهٔ فلسفی را به شاگردان مکتب خویش آموخت و بعضی اورا از جملهٔ پیامبران شمرده اند و پس از آن افلاطون الهی شاگرد عالیقدر او که پیرو افکار و ناشر آثار استاد بزرگوار خود بود و او مانند استاد خود در جمیع علوم عصر متبحر بود و سپس ارسطو که معلم اول وعقل کامل لقب داشت و افکار و عقاید و نظریات او در کلیهٔ علوم سراسر جهان و عالم علم و ادب را فرا گرفت و سالهای متمادی دانشمندان در هر دوره و کوره ای پیرو عقاید و ناشر افکار او بودند و سپس شاگردان او یکی پس از دیگری به نشر افکار و آثار و تدریس کتب و رسایل او پرداختند تا آن زمان که خورشید عالم آرای اسلام از شرق نبوت احمدی طالع گردید وجهان را به نور و فروغ افکار و عقاید بسیار ارزندهٔ خود از طریق وحی و الهام الهی روشن نمود و تقلید و تعصب نسبت به ادیان و اشخاص و آراء را طرد نمود و مردم را به

تفکر و اندیشه در خلقت عالم و اسرار آفرینش مأمور ساخت ودر قرآن مجید که نمایانگر عقاید وراه وروش او وصادر ازمنبع وحی و الهام الهی بود کلیهٔ مردم جهان را به گفتن وپذیرفتن سخنان مقرون با دلیل و برهان و احتراز از پذیرفتن مطالب عاری ازمنطق ودلیل هشدار داد همان طور که آیهٔ «قل هاتوا برهانکم إنْ کُنتم صادقین» (سورهٔ بقره، ۱۱۱) شاهد بر این مدعاست.

طبق آثار و شواهد تاریخی مسلم و اصیل، پیامبر اسلام (ص) شخصاً با کفار و مشرکین و منکرین وجود صانع، از طریق منطق و برهان فلسفی سخن می گفت و آنان را با دلیل و برهان عقلی به سوی حق و حقیقت دعوت می نمود؛ و بعد از وی ائمهٔ اسلام و اوصیاء عظام هر یك به نوبت خود از همین رویه پیروی کردند و مردم را با دلیل و سخنان فلسفی به خداپرستی ودرك حقایق سوق می دادند. مخصوصاً امام علی بن ابی طالب (ع) که در این مرحله ازدیگران گوی سبقت ربوده و سخنان دُرربار او در خطبهٔ توحید و بسیاری از خطبه های دیگر او که دربارهٔ معرفت خدا وصفات اوودر مورد خلقت عالم و کیفیت ایجاد ایراد کرده است بزرگ ترین شاهد و گواه ماست و می توان گفت که در اسلام او اول کسی است که طریق تفکر و اندیشه های فلسفی و سخن سرایی با دلیل و برهان را به پیروان اسلام آموخت و او به گفتهٔ ابن ابی الحدید شارح *نهج البلاغه* که خود سنی مذهب بود، در کلیهٔ علوم عصر بویژه در فلسفه وفنون گوناگون آن همچون دریای خروشان و اقیانوس بی کرانی بود که از هر قطره ای از قطرات آن دریا، هزاران جوی علم ودانش جاری گردید وابن ابی الحدید اورا معلم کلیهٔ علوم در اسلام می داند. و ظهور کلیهٔ علوم را در اسلام به آن حضرت نسبت می دهد.

خلاصه اینکه در نتیجهٔ نحوهٔ تعلیم و تربیت پیامبر اسلام (ص) و ائمهٔ اعلام و توجه آنان در سخنان خویش به منطق و دلیل وبرهان، حکمت و فلسفه در اسلام رونقی بسزا یافت و شاگردانی چون ابن عباس ومحمد حنفیه ویا چون هشام بن الحکم وجابر جعفی ازمحضر ائمهٔ اعلام کسب علوم ومعارف عقلیه نموده و انوار حکمت و شعب مختلفه آن از آفتاب درخشان نبوت وولایت بر دریچهٔ قلب آنان تابش نمود ودر این میان نیز جمعی دیگر ازمتفکرین، به نام متکلمین به وجود آمدند و به تدریج متون اصلی و کتب فلاسفه یونان مانند کتاب *اثولوجیا* تألیف ارسطو و نظائر آن به دست مسلمانان رسید و به ترجمه آنان به زبان عربی و تألیف کتابهای ارزنده ای پرداختند و فیلسوفان عالیقدری به وجود آمدند نظیر یعقوب ابن اسحاق کندی که آثار ارزنده ای در اکثر علوم وفنون در اختیار مسلمانان گذاشت و سپس فیلسوف ودانشمندی یگانه و بی نظیر چون ابونصر فارابی ملقب به معلم ثانی در آسمان علم ودانش جلوه گری نمود و در کلیهٔ علوم و فنون به خصوص فلسفه و ریاضیات و نجوم و هیأت و موسیقی شهرهٔ آفاق گردید. کتاب *فصوص الحکم* وکتاب *الجمع بین الرأیین* وکتاب *الموسیقا الکبیر* ازجمله کتب بسیار ارزنده اوست و او مردی عارف و زاهد وتارك دنیا بود وغالباً در صحرا و کوهستانها و زوایا

و دور از مردم بسر می برد. و بعد از وی حجة الحق شیخ الرئیس ابو علی سینا، معلم ثالث، و نابغهٔ دوران و شارح سخنان و آراء ارسطو و رئیس حکماء مشاء و حکیم علی الاطلاق و علامهٔ آفاق و مؤسس بسیاری از اصول و قوانین محکم و متقن فلسفه، میداندار عرصهٔ علم و دانش و مرجع مطلق علم طب و فلسفه و حکمت بود و کتاب *شفای* او مشتمل بر ریاضیات و منطق و طبیعیات و الهیات و کتاب *اشارات* وی در منطق و فلسفه و کتاب *قانون* او در علم طب و تشریح، قرنها مرجع و مأخذ کلیهٔ دانشمندان جهان بود. سپس نوبت رسید به استاد بشر عقل حادی عشر و حکیم قدوسی، خواجه نصیر الدین طوسی که در جمیع علوم به خصوص فلسفه و کلام و ریاضیات و هیات و نجوم بزرگترین ملجأ و مرجع علما و دانشمندان معاصر خویش بود. کتاب *شرح اشارات* در فلسفه و کتاب تجرید و کتاب *نقدالمحصل* در علم کلام و کتاب *تذکره* در هیأت و نجوم و بسیاری کتب ارزنده دیگر از آثار گرانمایهٔ اوست. پس از وی علامه حلی نابغهٔ دهر و فرید عصر و محیط بر کلیهٔ علوم و ملجأ فقها و متکلمین و شارح کتاب تجرید، در آسمان دانش جلوه گری نمود و لقب «آیة الله» ویژه و از آن او بود و همچنین شیخ اشراق شیخ شهاب الدین سهروردی و قطب الدین علامه شیرازی دو رکن بزرگ فلسفهٔ اشراق و علامه دوانی یکه تاز میدان حکمت و فلسفه و سایر علوم بودند تا نوبت رسید به معلم عالیقدر و نابغهٔ عصر و فیلسوف عظیم الشأن میرداماد که مقام شامخ و علو رتبت او در کلیهٔ علوم به خصوص حکمت و فلسفه در ضبط و تحریر نگنجد.

از دیر زمانی تا دوران میرداماد همواره مابین حکمای مشاء و حکمای اشراق و متکلمین و عرفا و صوفیه در بسیاری از مبانی فلسفی و اعتقادی اختلاف و نزاع درگیر بود و هر یك به ترویج و نشر مبانی فکری و عقاید خود می پرداختند و بر مبانی و عقاید دیگری طعن می زدند. طعن و خرده گیری در میان طبقات متفکرین به اوج خود رسیده بود و پژوهندگان حق و حقیقت از این همه اختلاف سرگشته و حیران شده بودند. از طرفی دیگر دیر زمانی بود که پیروان مذهب مادی و ناشران افکار اشخاصی چون طالس ملطی اعتقاد به اصالت ماده و انکار وجود خدا را در میان مردم ترویج می کردند، تا آنگاه که نوبت جلوه گری و درخشش در آسمان حکمت به آفتابی عالمتاب و نابغه ای عظیم الشأن و فیلسوفی عالیمقام و محققی بی همتا و نظیر به نام صدرالدین ملقب به صدرالمتألهین رسید.

او نخست به مطالعه و بررسی افکار و عقاید حکما و فلاسفهٔ یونان و آنچه که آنان و یا نظایر آنان از آغاز تفکر در پیدایش عالم گفته و یا نوشته بودند پرداخت و سپس یکایك کتب مشهور و معروف زعمای فلسفهٔ اسلام از مشاء و اشراق و کتب متکلمین و آراء و عقاید آنان و همچنین کتب و رسایل صوفیه و اهل عرفان را با دقت و بینش کامل مورد مطالعه و کاوش علمی قرار داد و چون قسمتی از آراء و عقاید فلسفی و کلامی و عرفانی آنان با منطق و برهان و یا با دید و شهود او

مخالف بود و او خود هم متبحّر در کلیهٔ علوم عصر و هم نقادی بصیر و خبیر و در کلیهٔ شعب علوم و فلسفه همانند فارابی و ابن سینا و خواجه نصیر، گوی سبقت از دیگران ربوده بود، و در نتیجهٔ اشتغال به ریاضات شاقّه، عقل او متصل به عقل فعال و قلب او مشتعل از نور کشف و شهود بود، لذا بر مسند قضاوت نشست و مابین فرق مختلفهٔ حکما و متکلمین و ارباب کشف و شهود به قضاوت پرداخت و بر هر نظریه و عقیده ای از هر دسته و گروهی که به نظر خود مخالف با منطق و دلیل و با حقایق و دقایق مستنبط از وحی الهی و کتاب آسمانی و مشکوة نبوت و ولایت می دید خط بطلان کشید و پرده های بسیاری از اوهام و خرافات وارد در دین و مذهب را درید و نظامی جدید و افکار و اصولی بسیار عمیق و دقیق بنیاد نمود و پایه های آراء و عقاید فلسفی خود را بر آنها نهاد و به جنگ و نزاع مابین سران حکمت و فلسفه خاتمه داد و مهر بطلان بر تقلید و تعصب از هر دسته و جمعیتی زد.

نه صرفاً پیرو مکتب اشراق و یا مکتب مشاء و یا مکتب تصوف و عرفان بود و نه گفتار آنان را مانند وحی مُنْزَل و اصلی ثابت و لایزال می دانست و به گفته خود حکمتی به نام «حکمت متعالیه» و برتر از تقلید و تعصب بنیاد نمود و کتابی جامع و کامل و مشتمل بر کلیه افکار و عقاید بشر در کلیهٔ ابواب و فصول فلسفه به نام کتاب *اسفار* نگاشت. کتاب *اسفار* نسخهٔ کاملی است از نظام وجود و گنجینه ای است از اسرار آفرینش و دریایی است ژرف و بی کران که در قعر آن گوهرهای بسیار ارزنده علم و دانش نهفته که جز با عینك تحقیق و چشمی تیزبین نمی توان بر آنها نگریست و بدون عقلی قوی و فکری عمیق و دقیق در آن دریا غواصی نمود و بدانها راه یافت. گویا نویسنده آن به اوج آسمان عقل و درایت راه یافته و بر ذروهٔ هستی قدم نهاده و با بینش و دانش خارق العاده و دیده کشف و شهود بر دایرهٔ وجود قدم به قدم راه پیمایی نموده و سالکان راه حق و حقیقت و جادهٔ معرفت را در هر نقطه از نقاط این دایره به رموز و اسرار نهفته در آن آگاه ساخته و نظام حیرت انگیز وجود را با بینشی آمیخته به دلیل و برهان و شهود و عیان به جهانیان معرفی نموده است.

خلاصه اینکه او خاتم حکمای الهی و وارث علوم و اسرار نهانی و در حکمت و فلسفه صاحب شریعت و طریقت نوینی است و به گفته شاعر «من نمی گویم که آن عالیجناب / هست پیغمبر ولی دارد کتاب». هم چون پیامبری است که اسراری را که از عالم غیب بر قلب او اشراق شده بود به عالم علم و دانش عرضه داشت. چنانکه رسول اکرم (ص) فرموده است «ان فی امتی انبیاء محدثین» در میان امت من پیغمبرانی هستند که اسرار علوم و معارف از عالم غیب بر قلوب آنان اشراق می گردد. در عظمت مقام و جلالت شأن او همینقدر بس است که استاد عالیقدر او میرداماد در باره او این رباعی را سروده:

صدرا جاهت گرفت باج از گردون — اقرار به بندگیت کرد افلاطون
بر مسند تحقیق نیامد چون تو — یک سر زگریبان طبیعت بیرون

اجمالاً صیت و شهرت علمی او در اندك زمانی اکثر کشورهای اسلامی را در بر گرفت و از هر گوشه و کنار و شهر و دیار، جویندگان حکمت برای جرعه نوشی از آن دریای بی کران و بهره وری از آن آفتاب درخشان به حوزهٔ درس او شتافتند و چون آراء و افکار او در پاره ای از مسائل الهی به تدریج گوشزد عام و خاص گردید جمعی از قشریون به طعن و دق در آراء و عقاید او پرداختند و او را تکفیر نمودند و به وسیلهٔ تحریك عوام آن صدرنشین ایوان حکمت را به شدت آزردند. ناچار او شهر شیراز را به قصد قم ترك نمود و در ناحیه ای از نواحی کوهستانی (به نام قریهٔ کهك) منزل کرد و به گفتهٔ خود در مقدمهٔ کتاب *اسفار* از خلق برید و گوشهٔ عزلت و خلوت گزید و مجدداً به ریاضت و مجاهدات نفسانی پرداخت تا به تمام وجود محرم حریم قدس گشت و بیش از پیش انوار کشف و شهود بر قلب او تابش نمود و دریچه های وسیعتری از عالم اسرار بر وی گشوده شد.

در این اثنا که به اواخر عمر و به اوج کمال علمی و عملی رسیده بود کتاب دیگری به نام *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة* نوشت که با عباراتی موجز و کوتاه و جملاتی مرموز و دقیق، بسیاری از مطالب مربوط به امور عامه و الهیات و علم النفس کتاب *اسفار* را به انضمام نکات و اسراری که به تازگی بر قلب وی مکشوف و مشهود شده بود در بر دارد. او خود در مقدمهٔ کتاب می گوید: «هنگامی که با فضل و تأیید الهی و امداد ربانی مراجعات و توجهاتم به عالم معانی و اسرار و ملازمت و پایداری من در درگاه حکمت الهی که مفیض و بخشندهٔ انوار معرفت و دانش است به حد وفور و کثرت رسید و مدت مهاجرت و دوری من از آراء و عقایدی که جمهور دل بر آنها بسته بودند به طول انجامید و از آنچه جمهور به علت اعتماد به گفتار مشهور بدان معتقد بودند و به رسم تقلید خلف از سلف، تقلیدی وابسته به مشاهدهٔ حس و روبه روشدن آن با محسوس، اعتماد جسته و از مشاهدهٔ علومی که از عالم غیب بر قلوب و نفوس وارد می گردند اغماض می کردند به طور کلی اعراض نمودم، ناگاه بر مشاهدی و دیدگاههایی الهی و شریف و شواهد و ادله ای لطیف و قرآنی و قواعدی محکم و ربانی و مسایلی منقه و عرفانی آگاهی یافتم که درك آنها میسر نبود مگر برای کمتر فردی از افراد به جز یکه تازان از افاضل حکما و یا فردی صوفی صفی القلب از بزرگان عرفا. بلکه من شخصاً خود متفرّد به درك اموری بسیار شریف و عالی گشتم که کتب و آثار پیشینیان از حکما از ذکر آنها خالی بود هر چند خود از اساطین حکمت بودند و افهام و عقول متأخرین از درك آنها عاجز و قاصر بود هر چند از برجستگان و اهل فطانت بودند.

«قسم به جان خودم که مطالبی که در این کتاب تحریر یافته انواری است ملکوتی که در آسمان قدس وولایت و دستهایی گشوده از علم و معرفت می درخشید، دستهایی که نزدیك است که باب نبوت را بکوبند و از آن دریچهٔ حکمت و ایقان و معرفت الهی حکایت کنند. من پاره ای از آنها را در مواضع پراکنده ای از کتب و رسایل خود آورده ام و به ودیعت به اهل سرو حقیقت سپرده ام و بسیاری از آنها مسایلی هستند که برای من ممکن نبود که آنها را در آن کتب و رسایل به تفضیل بیان کنم و به صحت و حقانیت آنها تصریح کنم زیرا از اشتهار و انتشار آنها در اقطار عالم ترسان بودم و دریغ می داشتم، زیرا طبایع اکثر مردم که به حکمت و عرفان به طور کامل راه نیافته و به فضایل اخلاق آراسته نگشته و از اوصاف ناپسند رهایی نیافته و به نور و فروغ احوال خاص اهل الله مهذب نگردیده اند، از درك و فهم آنها از طریق مطالعهٔ کتاب و یا از طریق بحث و گفتگو عاجز و قاصرند و این خود سبب گمراهی آنان و گمراه کردن دیگران می شد.

«ولی چون امر و فرمان از ناحیهٔ غیب بر قلب من وارد شد و از جانب آن عالم به من اشاره شد که قسمتی از آن اسرار را به علت حکمتی که بر ما مخفی است اظهار کنم و قسمت مهمی از آن اسرار را در میان طلاب حق و حقیقت منتشر سازم و براهین دال بر صحت آنها را بیان کنم، بدون آنکه در دفع نقوض و پاسخ پرسشها و اشکالات وارد بر آنها اطالهٔ کلام دهم، ناچار امر آمر غیبی را امتثال کردم و به تحریر این مسایل اقدام نمودم و دامن سعی و کوشش و جدیت را به میان زدم و بدان گونه که از عالم غیب به من فرمان دادند آن مسایل را در این کتاب به رشته تحریر درآوردم.» (*الشواهدالربوبیة*، ص ۴ـ۵)

او در این کتاب در مورد بسیاری از مسایل مهم فلسفه از قبیل مسئلهٔ وجود و مراتب گوناگون آن، نظام آفرینش و رابطهٔ آن با مبدأ، وجود ذهنی و مراتب آن، مسئلهٔ حرکت به ویژه تحقیق دربارهٔ حرکت جوهریه، بقای ماده در تمام مراحل وجود و رابطهٔ آن با صورت، تبدیل ماده به صورت به تدریج و در مراحل گوناگون، نفس و رابطهٔ آن با بدن و حدوث آن با حدوث بدن و بقای آن بعد از فنای بدن، حقیقت عالم آخرت و معاد جسمانی و حقیقت بهشت و جهنم و احوال انسان در سرای آخرت، حشر اجساد و ارواح، و بالأخره اینکه این فضا با آن عظمت و گستردگی به کجا منتهی می گردد، اسرار و نکاتی را بیان کرده است که احدی از حکمای سلف و خلف بدانها واقف نشده اند. به عقیدهٔ من و هم به گفته خود او در مقدمه کتاب *شواهد*، وقوف وی بر آن اسرار غالباً از طریق کشف و شهود بعد از تحمل ریاضات شاقّه و احیاناً از دقت و تأمل در کلمات عرفای عظام از قبیل محیی الدین عربی و صدرالدین قونوی و مولاناجلال الدین رومی و غور و تأمل در اسرار و دقایقی که از احادیث نبوی و کلمات مأثور از ائمه و بالاخص از وقوف بر معانی بسیار دقیق و لطیف و اسرار نهفته در آیات قرآن مجید بوده که درك آنها فقط منحصر به این فیلسوف عظیم الشأن می باشد. و تا کسی قدرت کامل بر ادبیات عرب و اطلاعی وسیع از

مباحث فلسفی و آراء و عقاید خاص او نداشته باشد قادر بر درك و فهم بسیاری از مطالب این کتاب نخواهد بود.

ناگفته نماند که سالها تدریس این کتاب، به علت مبالغهٔ مصنف در اختصار و اشتمال آن بر یك سلسله نکات بسیار عمیق و دقیق و عرفانی که درك آنها بر بسیاری از اهل فن هم مقدور نبود، به عهدهٔ تعویق و تعطیل سپرده شده بود. تا آنگاه که فیلسوف ربانی حکیم سبزواری تعلیقهٔ بسیار مفیدی بر آن نوشت که در حل پاره ای از مشکلات کتاب نافع بود ولی مع ذلك برای درك بسیاری از مشکلات آن کافی ووافی نبود و بدین جهت حقیر علاوه بر ترجمهٔ آن کتاب به زبان فارسی، تعلیقه ای به زبان عربی و بر سبك قدما که کلیهٔ مشکلات عبارات و مطالب دقیق آن را توضیح داده است بر آن نوشتم تا خوانندگان از طریق عبارات خود کتاب بر مطالب بسیار نفیس که در قالب الفاظ و عبارات مرموز آن گنجانیده شده است دست یابند. امید است که به زودی این تعلیقه نیز چاپ شده و دردسترس علاقه‌مندان قرار گیرد.

کتاب *الشواهد الربوبیه* مشتمل است بر پنج مشهد و هر مشهدی بر چند شاهد. و هر شاهدی بر اشراقات و عناوین دیگری از قبیل تلویح، تنویر و تذنیب و نظایر آن بر حسب مقام تقسیم شده. علت انتخاب این عناوین این است که غالب مسائل این کتاب طبق اظهار مصنف از طریق کشف و شهود و اشراق و الهام و هر گونه وسیله ای که اولیای خدا بدان وسیله با خدا و مبداءِ فیاض رابطه پیدا می کردند، بر قلب تابناك او تجلی نموده است.

کتاب حاضر مشتمل است بر ترجمهٔ اصل عبارات کتاب *شواهد* و شرح و تفسیر این جانب که مابین هلالین قرار گرفته. سبکی را که برای ترجمه و تفسیر کتاب برگزیده ام کاملا بدیع و تازه است. بدین گونه که مطالب اصل با مطالب شرح و تفسیر به طوری با هم آمیخته و تلفیق شده اند که خواننده ای که متن را بدون توجه به علامت هلالین بخواند به هیچ وجه نمی تواند مابین مطالب اصل و مطالب شرح و تفسیر از نظر پیوستگی عبارات و ربط مفاهیم فرق بگذارد. از طرف دیگر اگر مطالب مابین هلالین برداشته شوند متن اصلی کتاب *شواهد* نیز کاملا مفهوم و مطابق با کلمات و عبارات صدرالمتألهین می باشد. و ما به عنوان نمونه بخشی از صفحهٔ اول کتاب را به دو صورت مختلف نقل می کنیم:

«ممکن نیست که حقیقت و کنه وجود را تصور نمود نه به وسیلهٔ حد (یعنی تعریف به جنس و فصل قریب) و نه به وسیلهٔ رسم (یعنی تعریف به جنس قریب و فصل بعید و اقسام دیگر رسم) و نه به وسیلهٔ صورتی مساوی با وجود (بدین معنی که وجود را با صورتی که مساوی با حقیقت وجود باشد تصور کنیم مانند تصور مفهوم انسان به وسیلهٔ مفهوم بشر). زیرا تصور حقیقت خارجی هر چیزی عبارت است از حصول معنای آن چیز در ذهن و انتقال یافتن آن معنی از خارج به ذهن. و

این عمل دربارهٔ غیر وجود (یعنی ماهیات) قابل اجراست، ولی در مورد وجود ممکن نیست (زیرا اولا تصور حقیقت وجود چنانکه گفته شد ممکن نیست و ثانیاً حقیقت وجود امری است عینی و خارجی و انتقال آن از خارج به ذهن مبطل حقیقت اوست و آنچه که از وجود در ذهن منعکس می گردد فقط شبحی از حقیقت وجود است نه حقیقت وجود).»

ترجمهٔ متن اصلی *شواهد* با حذف مطالب داخل هلالین چنین خوانده می شود:

«ممکن نیست که حقیقت و کنه وجود را تصور نمود نه به وسیلهٔ حد و نه به وسیلهٔ رسم و نه به وسیلهٔ صورتی مساوی با وجود. زیرا تصور حقیقت خارجی هر چیزی عبارت است از حصول معنای آن چیز در ذهن و انتقال یافتن آن معنی از خارج به ذهن و این عمل دربارهٔ غیر وجود قابل اجراست ولی در مورد وجود ممکن نیست.»[1]

بدین ترتیب نه تنها متن کتاب *شواهد* با حفظ اصالت و مستقیماً در دسترس خواننده قرار گرفته است بلکه تفسیر مطالب نیز همراه متن بدون انقطاع و بریدگی عرضه شده است و این پیوستگی در درك و فهم مطالب این کتابِ مشکل ایجاد سهولت می کند.

ضمناً باید بگویم که من این کتاب را بدون هیچ گونه دسترسی به منابع و مآخذ ترجمه کردم و بجز یك نسخه از کتاب *شواهد* که به امانت گرفته بودم نسخهٔ دیگری دراختیار من نبود. نسخهٔ مزبور همان نسخه‌ای است که اخیراً در شهر مشهد بـه اهتمام استـاد محترم آقـای سیدجلال الدین آشتیانی به طبع رسیده و اگر خوانندگان محترم نسخهٔ دیگری را بیابند که احیاناً کلمه و یا جمله ای از آن نسخه با نسخهٔ مزبور مخالفت داشته باشد مرا معذور بدارند.

هرچند به عقیدهٔ خودم آنچنان در ترجمهٔ مطالب و مطابقت آنها با مطالب اصولی صدرالمتألهین دقت و کوشش به عمل آمده است که احتمال خطا و اشتباه بسیار کم و ناچیز است، ناگفته نماند که در همین نسخهٔ موجود در مواردی اغلاط و عبارات نادرستی مشاهده شد که این جانب با اطلاع از افکار و عقاید صدرالمتألهین و احاطه به مطالب مندرجه در کتابهای او بخصوص کتاب *اسفار* به آن اغلاط و اشتباهات پی برده و آن عبارات را بدان گونه که مطابق با افکار و نظریات وی در سایر کتابهای او بود ترجمه کردم. ضمناً باید گفت که اگر در بعضی از صفحات این کتاب بخصوص اوایل آن ابهام و غموضی در عبارات مشاهده می گردد به علت آن است که مترجم، به خصوص مترجمی که می خواهد امانت در تعبیر را رعـایت کند، درچهارچوب حفظ امانت قرار گرفته و چاره ای بجز همان تعبیرات موجود در کتاب نداشته است.

---

۱. این قسمت از مطالب که به عنوان نمونه نقل شد مربوط است به شاهد دوم از مشهد اول.

و نیز ناگفته نماند که شاید بعضی از مسایل مربوط به علوم طبیعی که در این کتاب از نقطه نظر عملی وجنبهٔ عقلی و موازین فلسفی مطرح گردیده است احیاناً مخالف با نظریات معاصرین باشد که بر پایهٔ آزمایشها و تجارب علمی استوارند و مترجم این کتاب با علم و اطلاع از این مسئله از ذکر آن حتی در پاورقی مگر در موارد معدودی خودداری نموده است. زیرا هدف اصلی، ترجمهٔ افکار و بیان عقاید و نظریات صدرالمتألهین بوده است که فهم و درک آنها برای همه کس میسر نیست.

در اینجا باید تأکید کرد که اکثر عقاید اختصاصی او با اکتشافات اخیر و نظریات معاصرین موافقت کامل دارد بلکه بسیاری از نظریات بلندپایهٔ آن حکیم عالیقدر در مواردی از قبیل مسئلهٔ حرکت و اصالت آن در برابر زمان و رابطه مابین آن دو، حرکت جوهریه، بقای ماده در سیر صعودی تکاملی اشیاء، تبدیل ماده به انرژی در سیر صعودی و عکس آن در سیر نزولی و مسئلهٔ حدوث نفس، در زمان کنونی پاسخگوی بسیاری از مسائل بنیادی فیزیك و فلسفهٔ طبیعی عصر حاضر است و حتی می توان قسمتی از نظریات و عقایدی را که ظاهراً با نظریات و عقاید معاصرین مخالفت دارد بر وجهی تفسیر و توجیه نمود که با نظام کلی عالم از نظر واقع بینانه مطابقت داشته و آزمایشها و تجارب علمی را تنها ویژه عالم مادی وسرای طبیعت که از نظر فلاسفه پست ترین عوالم وجود و نازلترین مراتب سیر نزولی وجود است قرارداد و خصوصیات یك قطعه از جهان بی انتهای آفرینش را حاکم بر کلیهٔ عالم هستی و سایر منازل و مقامات عالیه وجود ندانست. و این خود، سرّی است که اکثر ظاهر بینان از درك آن عاجز و قاصرند. زیرا این جهان طبیعی و سرای مادی و خواص و احکام آن از نظر یك فیلسوف که عالم هستی را در فضایی وسیع تر و بامقیاسی دقیق تر مشاهده می کند، جهانی است بسیار حقیر و بی ارزش و به اعتباری اولین منزل خودنمایی و خودآرایی موجودات در کسوف مادی است مانند نوزادی که تازه قدم به عرصهٔ وجود گذاشته و از بسیاری از خواص و اوصاف و احکام و کمالات یك انسان کامل العیار بی نصیب است و نمی توان حالات و خصوصیات او را میزان و مقیاس برای فهم ودرك حالات و خصوصیات بزرگان و سالخوردگان قرارداد. و به عقیده آنان که سراسر عالم وجود را با عینك عقل و چشم کشف و شهود باطن می نگرند عینك حس و چشم ظاهری قابل خطاست. و آزمایشها و تجربه های دانشمندان معاصر همگی بر اساس حس و از طریق حواس ظاهری است و نیز چون طبیعت و پاره ای از احکام و خواص آن در معرض تغییر و تبدیل است، آزمایشها و تجربه ها نیز در معرض تغییر و تبدیل و احیاناً متضاد و متغایرند و نمی توان برای همیشه و به طور کلی بر آنها تکیه نمود.

دو چیز عامل اقدام این جانب به ترجمه و تفسیر و نشر افکار و آثار صدرالمتألهین گردید.
اول آنکه در پی سالها دقت و مطالعه در آثار بزرگان فلسفه و عرفان از جمله ابن سینا و

خواجه نصیرالدین طوسی و محیی الدین عربی و صدرالمتألهین و اشتغال به تدریس آنها و نوشتن تعلیقه بر طبیعیات و الهیات کتاب *شفا* و *شرح اشارات*، شبی در عالم خواب دیدم که به قصد زیارت فیلسوف عظیم الشأن صدرالمتألهین از خانه بیرون آمدم و به جانب صحرا شتافتم. در اثنای راه شخصی را دیدم که در لباس اهل فقر و درویشان در گوشه ای ایستاده و به ذکر خدا مشغول است و تا مرا دید گفت به قصد زیارت صدرالمتألهین آمده ای؟ گفتم آری. گفت با من بیا تا تو را به خدمت او ببرم. اندکی راه پیمودیم تا به در باغ بزرگی که از فرط بزرگی، دیوار و حصارهای آن ناپیدا بود رسیدیم. نخست آن شخص وارد آن باغ شد و پس از اندك زمانی برگشت و گفت حضرت صدرالمتألهین اجازهٔ شرفیابی دادند و مرا با خود به اطاقی در داخل باغ برد. اطاقی بسیار وسیع و بزرگ بود و کلیهٔ دیوارها تا سقف آن از کتاب پوشیده شده بود و بجز کتاب چیزی دیده نمی شد. دیدم در وسط اطاق سجاده ای گسترده و صدرالمتألهین بر روی آن سجاده نشسته و عمامهٔ سیاهی نسبتاً بزرگ بر سر گذاشته بود که نشانهٔ سیادت معنوی اوست و صورت او همچون آفتاب نورانی و درخشان بود و در اطراف سجادهٔ او کتابهای زیادی انباشته شده بود. دست او را بوسیدم و او به من لطف و عنایت بسیار فرمود و گفت که تو به نشر افکار و عقاید فلسفی و نظریات علمی من موفق خواهی شد و من در حق تو دعا می کنم. از هیبت و سطوت این واقعه از خواب بیدار شدم و از آن زمان تاکنون اکثر اوقات خود را به ترجمه و تفسیر و نشر آثار و افکار وی مصروف داشتم.

عامل دوم اینکه با وجود اهمیت نظرات و جامعیت افکار ملاصدرا نسبت به کلیهٔ رجال فلسفی عالم از یونان تا زمان معاصر، و با آنکه کتب فلسفی او از زیباترین و شیواترین متون فلسفی می باشد، در عین حال ترجمهٔ آن به زبان فارسی با حفظ ظرافت مطلب و بیان معانی دقیق ورقیق، حتی برای اهل فن نیز کار بسیار مشکل و دشواری بوده است و تاکنون کسی بدان اقدام نکرده و رجال علمی مانند فیلسوف عالیقدر حاج ملاهادی سبزواری هم که به افکار وی معرفت داشته اند تنها به تحشیه و تعلیق بر آثار وی اکتفا کرده اند. لذا این جانب علاوه بر تعلیقات مفصلی که بزبان عربی بر تمام کتاب *اسفار* و *شواهد ربوبیه* نوشته ام نخست به ترجمه و تلخیص امور عامه وقسمتی از الهیات کتاب *اسفار* پرداخته سپس سَفَر نفس آن کتاب را در پنج مجلد ترجمه و تفسیر نمودم و اینك با ترجمه و تفسیر حاضر از کتاب *شواهد ربوبیه* غالب آثار مهم ملاصدرا به زبان فارسی در اختیار علاقه مندان قرار گرفته است. و بسیار مسرور هستم که از این پس نسل جدید مملکت که غالباً به زبان عربی آشنایی ندارند و نتوانسته اند با افکار این فیلسوف بزرگ آشنا گردند، می توانند مستقیماً به آثار وی مراجعه کنند و از نوشته های پراکنده ای که از خلاصهٔ افکار ملاصدرا به فارسی در اینجا و آنجا در دسترس قرار گرفته رهایی یابند.

به طور کلی علوم منقسم می گردند به علوم ادبی و انسانی، علوم ریاضی، علوم طبیعی و علوم الهی. موضوع علوم ادبی الفاظ و کلمات و جملات و تراکیب مختلف است که هم قابل احساس به حس باصره و هم قابل احساس به حس سامعه اند. موضوع علوم انسانی از قبیل اقتصاد و علوم اجتماعی و سیاسی و حقوق و رفتارشناسی و روانشناسی، رفتار فردی و روابط اجتماعی است که همگی مرتبطند به ابدان و اماکن و ازمنهٔ مختلف و روابط محسوس مابین آنها و ایجاد هیئاتی که از جمله علل و اسباب تبلور و تجلی مظاهر تمدن است. موضوع علوم ریاضی عبارتست از کمّ منفصل (اعداد) و کمّ متصل (ابعاد) اعم از آنچه که دارای وجود واقعی خارجی و یا وجود فرضی ذهنی است. آن قسمت که دارای وجود خارجی بالعرض باشد، محسوس بالعرض اند و نه محسوس بالذات، زیرا مثلا عدد به تبع معدود و ابعاد به تبع حجم قابل احساسند. اما آن قسمت از ریاضیات که موضوع آن وجود فرضی ذهنی و غیر محسوس است، تنها به وسیلهٔ فرض و قوهٔ واهمه در ذهن ترسیم می یابند و به عقیدهٔ ما جزو علوم در رابطه با موجود واقعی قرار نمی گیرند.

موضوع علوم طبیعی، اجسام و احوال و اوصاف فعل و انفعالات و تجزیه و تحلیل و ترکیب و خواص ناشی از اعمال وارد بر آنهاست که همگی یا به واسطه و یا بدون واسطه، محسوس به یك یا چند حس از حواس پنجگانه اند. بنابراین انسان در فهم و درك علوم نامبرده همواره از حواس پنجگانه استمداد می جوید و دست طلب به دامن طبیعت دراز می کند و از دریچهٔ طبیعت به مسایل مورد نظر نگاه می کند و طبیعت و حواس پنجگانه را در راه نیل به هدف و درك مطلوب و مقصود خویش وسیله قرار می دهد و به هر جا که برسد سر از دریچهٔ طبیعت بیرون نخواهد کرد.

اما تنها علمی که فقط از دیدگاه عقل و عرصهٔ مافوق طبیعت به حقایق اشیاء می نگرد علم حکمت و فلسفه، به خصوص قسمت امور عامه و قسمت الهیات و قسمت علم النفس است. و لذا هر اندازه که فکر و اندیشهٔ انسان از صحنهٔ طبیعت و مظاهر آن دورتر و به عرصهٔ ماورای طبیعت عالم عقل نزدیك تر باشد، به درك علوم و اسرار مافوق طبیعت نزدیك تر خواهد بود. تا آنگاه که درنتیجهٔ مجاهدات علمی و عملی اتصال به عقل فعال یابد و از آن سرچشمه و مبدأ فیاض علوم، صورت علمی کلیهٔ عوالم وجود در نفس او نقش بندد و عالمی عقلی نظیر و مطابق عالم عینی گردد همان طور که فیلسوف اعظم ما صدرالمتألهین در تعریف حکمت می گوید: «الحکمة صیرورة الانسان عالماً عقلیاً مضاهیاً للعالم العینی». یعنی حکمت عبارت است از تبدیل شدن انسان به عالمی عقلی و علمی شبیه عالم عینی. پس فیلسوف الهی پا بر طاق طبیعت و محیط عالم اجرام و اجسام گذاشته و دست به سوی عالم عقل و ساحت مجردات دراز کرده و با چشم عقل و دید کشف و شهود به منابع اصلی عالم وجود که عالم طبیعت و همهٔ اسرار و رموز آن شعله ای از آن منابع و مظهری از آن مراکز اصلی علم و قدرت و حکمت اند می نگرد. و

این مطلب مسلم است که کسانی براستی و حقیقت به مبدأ آفرینش و اسرار نهفته در عالم کبیر و عالم صغیر و نظام حیرت انگیز هر دو واقف گردیده اند که یا از طریق تعقل و تفکر و تدبّر در آثار صنع و یا از طریق ریاضت و تصفیهٔ باطن و تهذیب نفس و کشف و شهود، راه و مسیر وقوف بر حقایق و اسرار نظام آفرینش را پیموده اند. و من شخصاً توصیه می کنم که این کتاب را نخوانند بجز آنان که دل به خدای خویش بسته و شیشهٔ آرزوهای درونی را به سنگ ریاضت شکسته و در بر روی اغیار بسته و از تبعیت از اوهام و تخیلات دوری جسته اند تا شایستهٔ پذیرش اسرار نهانی و تابش انوار الهی گردند. زیرا نویسندهٔ این کتاب از عالم کثرت به عالم وحدت شتافته و بسی اسرار نهانی را با دید شهود یافته و کتابی به سالکان راه حقیقت و طریقت اهدا نموده که عبارات آن را از تار و پود کشف و شهود بافته است و خود در مقدمهٔ آن توصیه نموده است که مطالب آن را از دیدهٔ دلبستگان به عالم طبیعت و محجوبان از انوار حقیقت مستور دارند.

جواد مصلح
اول تیر ۱۳۶۲

سپاسگزاری

در تمام مدتی که اینجانب مشغول نگارش این اثر بودم دلمشغولی من سرانجام کار یعنی چاپ کتاب بود و نگرانی از تمام گرفتاریهای فنی آن. تجربهٔ سایر تألیفات حقیر و دور بودن از وطن جهت پی گیری و نظارت بر چاپ، امر چاپ این اثر را غیر ممکن می نمود تا اینکه الطاف خدای متعال شامل حقیر گردید و بیاری دستهای توانای بزرگواران علم پرور تمام این مراحل مشکل طی شد و بر این بنده لازم است که از دوستان دانشمند و دانش پرور سپاس و ستایش خود را ابراز دارم.

از استاد خرمشاهی سپاسگزارم که با دانش و بینش و نکته سنجی فلسفی فراوان بیشتر زحمات نظارت بر چاپ و غلط گیری و اصلاحات لازم را در تحت دید فلسفی و عرفانی خود قرار داده و بنده را رهین منت خود فرمودند که اتمام چاپ این اثر بدون نظارت عالیهٔ این استاد عالیقدر امری محال می نمود.

مراتب تشکر خود را از جناب آقای مهندس فیروزان که امکانات لازم جهت چاپ این اثر را فراهم فرمودند ابراز میدارم. همچنین از فاضل ارجمند عالیقدر جناب آقای محمدحسین محلاتی سپاس فراوان دارم که با الطاف خاص خود مشوق بنده در شروع و ختم این کتاب گردیدند.

جواد مصلح
شهریور ۱۳۶۶

ترجمه و تفسیر

الشواهدالربوبیه

بسم الله الرحمن الرحیم

مقدمهٔ مؤلف

حمد و سپاس خداوندی را سزاست که به نور و فروغ اسرار مبدأ و معاد بر قلوب اهل عرفان تجلی نمود، و آنان را از اسرار آگاه فرمود و نور معرفت و شناسایی خویش را غایت و نتیجهٔ ایجاد ارواح و اجساد قرارداد و امر و فرمان خویش را از طریق وحی به هر آسمانی صادر نمود، تا که به وسیلهٔ تحریکات نفوس مجرده، یعنی نفوس کلیهٔ سماویه، انوار متجدده (یعنی نفوس جزئیه متعلق به ابدان انسان و حیوان) را اداره کند، انواری که بقاع و بلاد بدانها فروغ و روشنایی یابند و کاینات و حوادث از آنها پدید آیند و زمین به وسیلهٔ وجود حیوانات و نباتات و جمادات زینت و آرایش یابد و غرض اصلی (از ایجاد و ارشاد آنها به سوی غایات و اهداف و کمالات خاص آنان) انشاء و ایجاد و نشو و نمای سرای آخرت و تعمیر آن به وسیلهٔ نفوسی شریف و پاکیزه و عاری از آلایشهای مادی بود. پس بدین جهت و برای نیل بدین غایت و هدف نخست انسان را (که شایستهٔ حیات ابدی و مزایای سرای اخروی است) آفرید و از بقایای طینت انسان سایر اکوان (و انواع گوناگون موالید را) خلعت هستی بخشید.

حمد و سپاس خدای آفریننده و پدید آورنده را که تا چه اندازه بزرگ و مقدس و منزه از هرگونه نقایص و علایق و قیود است. شکر می کنم او را در برابر نعمتهای گوناگون و پی در پی و در برابر عطایای مترادف و متعاقب او و درود می فرستم بر پیامبر گرامی و اهل بیت او که منزه و مبری از ظلمات اوهام و خواطر گمراه کننده اند و در آسمان قدس و عصمت و طهارت از طعن و دستبرد اوهام و تخیّلات جهّال محفوظ و مصون اند؛ و من پناه به خدا می برم از دستبرد و دخالت جنود شیاطین در تحریر مسایل این کتاب و از نشر و تعلیم مطالب آن به آنان که شایستهٔ درك و فهم آنها نیستند. یعنی آنان که پرده و حجاب جهالت و ملکات ناپسندیده را از باطن خویش نزدوده و آن را از ملکات زشت و ناپسندیده پاك و منزه نکرده اند.

پروردگارا دلهای احرار و آزادگان از قیود رذایل و خبایث و علایق مادی را جایگاه این

اسرار و منزلگاه این انوار قرار ده و این اسرار را از استراق سمع اشرار و طرد شدگان از عالم انوار حفظ و حراست فرما.

پروردگارا این کلمات مسطور در این کتاب را در دلی که از روشنایی نور معرفت و باروری شکوفه های علم و یقین چون روضه و گلزاری است از گلزارهای بهشت جایگزین فرما و آنها را در گودالی تاریك از ظلمت جهل و عناد متمرکز نفرما.

اما بعد، این فقیر حقیر **محمد** مشهور به **صدرالدین شیرازی** که خدای متعال چشم دل او را به فروغ معرفت و شناخت دین روشن سازد و سینهٔ او را به نور یقین شرح صدر عطا فرماید، چنین می گوید که هنگامی که با فضل و تأیید الهی و امداد ربانی مراجعات و توجهاتم به عالم معانی و اسرار و ملازمت و پایداری من در درگاه حکمت الهی که مفیض و بخشندهٔ انوار معرفت و دانش است، به حد وفور و کثرت رسید و مدت مهاجرت و دوری من از آراء و عقایدی که جمهور دل بر آنها بسته بودند، به طول انجامید و از آنچه جمهور به علت اعتماد به گفتارهای مشهور بدان معتقد بودند و به رسم تقلید خلف از سلف، تقلیدی وابسته به مشاهدهٔ حس و رو برو شدن آن با محسوس اعتماد جسته، و از مشاهده علومی که از عالم غیب بر قلوب و نفوس وارد می گردند اغماض می کردند، به طور کلی اعراض نمودم، ناگاه بر مشاهد و دیدگاههایی الهی و شریف و شواهد و ادله ای لطیف و قرآنی و قواعدی محکم و ربانی و مسایلی منقه و عرفانی آگاهی یافتم که درك آنها میسر نبود مگر برای کمتر فردی از افراد بجز یکه تازان از افاضل حکما و یا فردی صوفی صفی القلب از بزرگان عرفا. بلکه من شخصاً خود متفرد به درك اموری بسیار شریف و عالی گشتم که کتب و آثار پیشینیان از حکما از ذکر آنها خالی بود هرچند خود از اساطین حکمت بودند و افهام و عقول متأخرین از درك آنها عاجز و قاصر بود هرچند از برجستگان و اهل فطانت بودند.

قسم به جان خود که مطالبی که در این کتاب تحریر یافته، انواری است ملکوتی که در آسمان قدس و ولایت و دستهایی گشوده از علم و معرفت می درخشید، دستهایی که نزدیك است که باب نبوت را بکوبند و از آن دریچهٔ حکمت و ایقان و معرفت الهی حکایت کنند. من پاره ای از آنها را در مواضع پراکنده ای از کتب و رسایل خود آورده ام و به ودیعت به اهل سرّ و حقیقت سپرده ام و بسیاری از آنها مسایلی هستند که برای من ممکن نبود که آنها را در آن کتب و مسایل به تفصیل بیان کنم و به صحت و حقانیت آنها تصریح کنم. زیرا از اشتهار و انتشار آنها در اقطار عالم (و آگاهی افرادی ناشایسته و نالایق از آنها) ترسان بودم و دریغ می داشتم، زیرا طبایع اکثر مردم که به حکمت و عرفان به طور کامل راه نیافته و به فضایل اخلاق آراسته نگشته و از اوصاف ناپسند رهایی نیافته و به نور و فروغ احوال خاص اهل الله مهذب نگردیده اند، از درك و فهم آنها از طریق مطالعهٔ کتاب و یا از طریق بحث و گفت و گو عاجز و قاصرند و این خود سبب

گمراهی آنان و گمراه کردن دیگران می شد.

ولی چون امر و فرمان از ناحیهٔ غیب بر قلب من وارد شد و از جانب آن عالم به من اشاره شد که قسمتی از آن اسرار را به علت حکمتی که بر ما مخفی است اظهار کنم، و قسمت مهمی از آن اسرار را در میان طلاب حق و حقیقت منتشر سازم و براهین دال بر صحت آنها را بیان کنم، بدون آنکه در دفع نقوض و پاسخ پرسشها و اشکالات وارد بر آنها اطالهٔ کلام دهم، ناچار امر آمر غیبی را امتثال کردم و به تحریر این مسایل اقدام نمودم و دامن سعی و کوشش و جدیت را به میان زدم و بدان گونه که از عالم غیب به من فرمان دادند آن مسایل را در این کتاب به رشتهٔ تحریر درآوردم.

اینك این مطالبی که در این کتاب تحریر می یابد گوهرهایی است درخشان و اشاراتی است به اصول و قواعدی که شما را آگاه می سازد از مسایل نفیس و ارزنده ای که به امداد و فضل الهی از آسمان عقل وجود و احسان بر قلب ما نازل گردید و در آن رسوخ یافت و همانند گوهرهای تابناك در درون اصداف قابلیت نفس منعقد گردید، سپس غواص قوهٔ فکریه آنها را از قعر دریای حکمت استخراج نمود و به ساحل تقریر و بیان افکند، همگی به اذن خدای منّان. و سپس نفس ناطقه و قوهٔ عاقله هریك از آنها را از درون صدفهایی که آنها را در دل خویش پرورانده اند و از دسترس اجانب و نااهل حفظ و صیانت نموده اند، به وسیلهٔ تدبّر و تحقیق و نیروی تأمل و تدقیق که به منزلهٔ آلت و شکافتن درون فلزات است بیرون آورد و در لباس نظم و ترتیب درآورد و اکنون بحمدالله این دانه های دُر و یاقوت و الماس درخشان حکمت و عرفان همانند دانه های تسبیح در دست کسانی است که به وسیلهٔ آن خدای متعال را در جوامع قدس تسبیح می کنند و یا همچون گردن بندی است که حورالعین در مجامع انس خویشتن را بدان می آرایند.

اینك اینهاست اصولی که من آنها را در این کتاب تحت عنوان ابواب و فصول بیان می کنم و سرلوحهٔ هر کدام از این اصول را به نام «مشاهد» نامیده و مشاهد را طی «شواهد»ی چند به رشتهٔ تحریر درآورده ام، مشاهد و شواهدی که مآرب و مقاصد اهل فن و افراد شایسته از آنها جستجو می کردند و این مجموعه را به نام *الشواهدالربوبیة فی المناهج السلوکیة* نامیدم و امید است که خدای متعال گره هموم و غموم سالکان راه خدا را به وسیلهٔ این اصول بگشاید و سلوك مناهج راه حق و یقین را بر آنان آسان سازد و با فروغ و اشراق و لمعان این اصول قلوب اهل جد و تحصیل را نورانی فرماید. «والله یقول الحقّ و هو یَهدی السَّبیل» (خداوند گویای حق و راهنمای برحق است ـ سورهٔ احزاب، آیهٔ ۴)

مشهد اول
در بیان اموری که جمیع علوم و دانشها بدانها نیازمندند و به نام امور عامه نامیده می‌شوند

شاهد اول
در بیان وجود و احکام مربوط به آن

اشراق اول: در این که وجود امری است متحقق در خارج

وجود سزاوارترین چیزی است به تحقق در خارج. زیرا ماسوای وجود (یعنی ماهیت)، به سبب وجود متحقق و موجود در اعیان و در اذهان است. پس اوست که به وسیلهٔ او هر صاحب حقیقتی به حقیقت خویش می‌رسد (بدین معنی که حقیقت هر چیزی عین وجود آن چیز است). پس چگونه وجود امری اعتباری است (یعنی تصوری و ذهنی نه خارجی) چنانکه آنانکه از مشاهده وجود محجوب مانده اند (یعنی معتقدین به اصالت ماهیت) چنین تصور کرده اند. و نیز بدین علت که وجود، مجعول بالذات (یعنی صادر حقیقی) است، نه آنچه که به نام ماهیت نامیده می‌شود. چنانکه به زودی توضیح داده خواهد شد.

اشراق دوم: در بیان درك حقیقت وجود

ممکن نیست که حقیقت و کنه وجود را تصور نمود، نه به وسیلهٔ حد (یعنی تعریف به جنس و فصل قریب) و نه به وسیلهٔ رسم (یعنی تعریف به جنس قریب و فصل بعید و اقسام دیگر رسم) و نه به وسیلهٔ صورتی مساوی با وجود (بدین معنی که وجود را با صورتی که مساوی با حقیقت وجود باشد تصور کنیم، مانند تصور مفهوم انسان به وسیلهٔ مفهوم بشر). زیرا تصور حقیقت خارجی هر چیزی عبارت است از حصول معنای آن چیز در ذهن و انتقال یافتن آن معنی از خارج به ذهن. و این عمل دربارهٔ غیر وجود (یعنی ماهیات) قابل اجرا است ولی در مورد وجود ممکن نیست. (زیرا اولا تصور حقیقت وجود، چنانکه گفته شد، ممکن نیست و ثانیاً حقیقت وجود امری است

عینی و خارجی و انتقال آن از خارج به ذهن مبطل حقیقت اوست و آنچه که از وجود در ذهن منعکس می گردد فقط شبحی از حقیقت وجود است نه حقیقت وجود.) پس ممکن نیست به حقیقت وجود راه یافت، مگر از طریق شهود به چشم باطن. نه از طریق تحدید و تعریف و اشارهٔ برهان و دلیل و تفهیم از طریق الفاظ و عبارات.

و چون برای حقیقت وجود، وجود ذهنی (و صورتی که در ذهن بگنجد) نیست بنابراین حقیقت وجود نه کلی است و نه جزئی و نه عام و نه خاص و نه مطلق و نه مقید. بلکه این اوصاف و عناوین، لازمهٔ درجات و مراتب وجود است و یا لازمهٔ ماهیات و عوارض ماهیاتی که به وسیلهٔ وجود موجود می گردند. و حقیقت وجود در حد ذات خویش امری است بسیط که برای او نه جنسی و نه فصلی است. و نیز در تحقق و تحصل وی (چه در خارج و چه در ذهن) نیازی به انضمام قیدی از جنس، فصول و یا از جنس اعراض و یا امری که او را به دو گونه تقسیم کند و یا متعین و مشخص سازد، ندارد.

اشراق سوم

شمول وجود بر اشیاء از قبیل شمول کلی بر جزئیات خود چنانکه قبلا اشاره کردیم نیست. بلکه شمول او بر کلیهٔ اشیاء به طریق انبساط و سریان و ظهور در هیاکل ماهیات (یعنی کلیهٔ موجودات) است؛ سریانی مجهول التصور و غیر قابل ادراک. پس وجود با اینکه امری است شخصی و متعین و خود متشخص و متعین بالذات و سبب تشخص و تعین ماهیاتی است کلی که به وسیلهٔ وجود موجود می گردند، مع ذلك از جمله چیزهایی است که می توان دربارهٔ آن گفت که در عین حال دارای حقایقی است مختلف به حسب اختلاف ماهیاتی که با وی متحدند. به طوری که هر يك از آن ماهیات به مرتبه ای از مراتب وجود و درجه ای از درجات وجود متحد شده اند، به غیر از وجود واجب الوجود که عاری از ماهیت (و مبرای از هر حد و قیدی) است. زیرا واجب الوجود (که ما او را موجود اول نامیده ایم) وجودی است خالص از هر امری زاید بر ذات خویش. و وجودی است که وجودی اَتَمّ از آن در عالم نیست و به اصطلاح دیگر، اوست وجود صِرف و وجودی مُتأکّد و وجودی شدید (در نهایت شدت نورانیت) که نه از جهت قوت و نه از جهت شدت، محدود و متناهی نیست. بلکه او موجودی است غیرمتناهی که در مفهوم غیرمتناهی بودن نیز غیرمتناهی است. بدین معنی که عقل و درك ما ممکن است چیزی را به عنوان آنکه غیر متناهی است. درك کند، مانند اینکه بگوییم سلسلهٔ اعداد یا جهان آفرینش و یا فضا غیر متناهی است، ولی این درك و فهم برای ما امری است معلوم و متناهی. اما ذات حق هم غیرمتناهی است و هم در غیرمتناهی بودن نیز غیر متناهی است.) پس هیچ حدی او را محدود نمی سازد و هیچ رسمی او را شامل نمی گردد و هیچ فردی از افراد عالم علم و احاطهٔ به او پیدا

نخواهد کرد. و عَنَتِ الوجوهُ للحیِّ القیّوم (سورهٔ طه، آیهٔ ۱۱۱)

تفریع

پس مابین آنچه که ما معتقدیم که حقیقت وجود حقیقتی است واحد و در عین حال دارای مراتبی است مختلف به اختلاف تقدم و تأخر و تأکد و ضعف، و آنچه که حکمای مشاء یعنی پیروان فیلسوف اول (*ارسطو*) گفته اند که حقایق وجود، حقایقی است مختلف و متباین، اختلافی نیست.

اشراق چهارم

وجود در هر چیزی (یعنی در هر موجودی) عین علم و قدرت و سایر صفات کمالیه ای است که برای هر موجودی از آن جهت که موجود است، ثابت است لیکن (کلیهٔ صفات مذکور) در هر موجودی بر حسب درجه و مرتبهٔ وجود آن موجود خواهد بود و به زودی موعد بیان این مطلب خواهد رسید.

اشراق پنجم

بین وجود و ماهیتی که بدان وجود، موجود است ملازمتی است عقلی[1] نه صرف همراهی اتفاقی (که به مجرد تصادف و اتفاق پیش آمده باشد) بلکه اگر همراهی یا مصاحبتی مابین وجود و ماهیت باشد بدان معنی است که معهود مابین حکماست. و لذا ناچار بایستی یکی از دو امر متلازم به تلازم عقلی، در تحقق تابع دیگری بوده و به وسیلهٔ آن متحقق گردد؛ و یا اینکه هر دو با هم به وسیلهٔ امر ثالثی تحقق یابند که آن امر ثالث مابین دو امر متلازم ارتباط برقرار سازد (یعنی علت ارتباط هر يك از این دو امر با دیگری باشد). و در مسئلهٔ ملازمت بین وجود و ماهیت، شق دوم صحیح نیست. زیرا یکی از دو طرف ملازمه، یعنی ماهیت، نه مجعول است و نه در حد ذات خویش و به ذات خویش موجود است. چنانکه ما در مقام خود این مطلب را با براهین قاطع ثابت

۱. تلازم یا عقلی است و یا اتفاقی. تلازم اتفاقی عبارت است از معیت دو چیز با یکدیگر که به حکم تصادف و اتفاق پیش آمده است، مانند رسیدن زید به خانه هنگام طلوع آفتاب که صرفاً به حکم اتفاق و تصادف است و هیچ گونه دلیل عقلی بر این معیت وجود ندارد. ولی تلازم عقلی عبارت است از معیت دو چیز به حکم عقل. و تلازم عقلی یا به علت این است که یکی از دو امر، علت وجود دیگری باشد و دیگری معلول و چون انفکاك معلول از علت تامه محال است لذا هر دو ملازم با یکدیگرند. و یا به علت این است که هر دو چیز معلول علت ثالثی است که موجب ارتباط و تلازم آنها با یکدیگر شده است از قبیل تلازم عقل ثانی با فلك اول که هر دو به عقیدهٔ فلاسفه معلول عقل اولند و تلازم وجود با ماهیت از قبیل قسم اول است. زیرا به عقیدهٔ ملاصدرا وجود و ماهیت متلازم باهمند و وجود علت متحقق ماهیت است. ـ م.

کرده ایم. پس باقی می ماند شق اول (یعنی یکی از طرفین، متحقق به وسیلهٔ دیگری باشد و در تحقق تابع وی). ولی جایز نیست که بگوییم ماهیت، متحقق بالذات و علت تحقق وجود است. وگرنه ماهیت قبل ازوجود، موجود خواهد بود و این امری است محال. بنابراین حق این است که آنچه که از این دو امر (یعنی ماهیت و وجود) متقدّم بر دیگری است همانا وجود است (که موجود بالذات و متحقق به ذات خویش است) لیکن نه بدین معنی که وجود، مؤثر در ماهیت (یعنی آفرینندهٔ ماهیت و سبب تحقق واقعی او) باشد زیرا به عقیدهٔ ما، چنانکه بیان کردیم، ماهیت، مجعول نیست. بلکه بدین معنی که اصل و اساس در تحقق (و ثبوت خارجی واقعی) همانا وجود است و ماهیت در تحقق و ثبوت، تابع اوست نه بدان گونه که موجودی تابع موجود دیگری باشد (زیرا در حقیقت، ماهیت، موجود مستقلی در برابر وجود نیست) بلکه همانند تبعیت سایه از شاخص و تبعیت شبح از صاحب شبح. بدون آنکه شاخص، مؤثر در سایهٔ خویش و آفرینندهٔ او باشد و یا ذی شبح مؤثر در شبح خویش و آفرینندهٔ آن باشد (زیرا هرچند سایه در مقابل شاخص، ظهور و نمودی دارد، لیکن باید دانست که شاخص، علت فاعلی و علت موجده و مؤثر در ظهور سایه نیست و همچنین است حکم ذی شبح نسبت به شبح). بنابراین باید گفت که وجود خود در حقیقت و در نفس ذات خویش موجود است و ماهیت، موجود است ولی به واسطه و به تبعیت وجود (یعنی وجود و ماهیت، هردو موجودند به حقیقت. لیکن موجودیت و تحقق برای وجود بالذات و به نفس ذات اوست و برای ماهیت، بالعرض و به تبع وجود است). پس وجود و ماهیت، هردو، متحدند بدین اتحاد. (یعنی به عنوان اتحاد امر ذاتی با امر عرضی و اتحاد تابع با متبوع و اتحاد حد با محدود).

اشراق ششم

وجود در حد ذات خویش نه جوهر است و نه عرض. زیرا هر یك از دو عنوان جوهریت و عرضیت، صفتی است برای ماهیت کلیه (مانند ماهیت انسان آنگاه که اورا به طور کلی و به مفهوم عام انسانی تصور کنیم. و یا ماهیت کلیهٔ «بیاض» که آن را به طور کلی و به معنی عام تصور کنیم و اولی را جوهر و دومی را عرض گوییم). ولی قبلا دانستی که وجود، متشخص (ومتعین) به ذات خویش و متحقق به وجود واجب الوجودی است که اورا افاضه و ایجاد نموده است. واگر وجود در تحت معنی جوهر که حکما آن را جنس دانسته اند و یا در تحت معنی جنسی عرضی قرار می گرفت، هرآینه محتاج بود به علت و سببی که اورا موجود و متحقق کند. مانند فصل و آنچه که نظیر فصل است از اسباب و عللی که علت و سبب موجودیت جنس می باشند (چنانکه در منطق خوانده ایم که جنس، امری است مبهم و در تحقق و تعیین محتاج به انضمام فصل است). و اگر وجود را جوهر و یا عرض دانستیم و اورا در تحقق و وجود مانند سایر جواهر و

اعراض محتاج به فصل فرض نمودیم، در اینصورت، وجود، وجود نخواهد بود و این خلاف فرض است (زیرا براساس فرضیهٔ اول، وجود، نفس حقیقت موجودیت و تحقق است و در موجودیت و تحقق محتاج به غیر خویش نیست).

سپس بدان که وجود جوهر (یعنی وجود ماهیتی که آن ماهیت جوهر است) نیز جوهر است به نفس جوهریت ماهیت، نه به جوهریتی زاید بر ذات خویش. و همچنین وجود عرض (یعنی وجود ماهیتی که آن ماهیت، عرض است) عرض است به نفس عرضیت ماهیت نه به عرضیتی زاید و عارض بر ذات او.

شروق نور

چون دل تو به جلوه و درخشش نور عرفان از افق دلیل و برهان روشن شد و به یقین دانستی که وجود، نه جوهر است و نه عرض. پس بزدای از خویش تاریکی هرگونه وهم (و اعتقاد باطل) را و اعتماد مکن به آنچه که در کلمات بعضی یافته ای که گفته اند «وجود، عرض است» و برای اثبات این مطلب استدلال کرده اند به اینکه «برای وجود معلول (یعنی موجودی که دارای علت وسببی است) موضوعی است (یعنی محلی است که وجود در آن عارض می گردد) و هر امر عرضی، متقوم به این است که در موضوع خویش موجود گردد (مانند بیاض که متقوم به موجود درجسم است). همچنین است حال وجود. زیرا وجود انسان (مثلا) متقوم به این است که اورا به انسان نسبت دهیم و یا وجود زید متقوم به این است که اورا به زید نسبت دهیم. البته نه مانند بودن شیء در مکان که نسبت به مکان بر وی، از خارج عارض می گردد.»[۲] زیرا مطلبی را که این شخص گفته است ناشی از پرده ایست که بر بصیرت وی حجاب افکنده و مانع از مشاهده این حقیقت شده است که نسبت وجود به ماهیت، مانند نسبت اعراض به موضوعات آنها نیست (بدین گونه که هر یکی موجودی مغایر با دیگری ولی یکی عارض بر دیگری باشد) بلکه وجود و ماهیت، هردو در خارج و همچنین در ذهن، واحد و متحدند. پس قابلیت و مقبولیتی (و عارضیت و معروضیتی) در بین نیست وگرنه محذورات و مشکلاتی مشهور لازم می آمد. از قبیل محذور تقدم شیء بر نفس خویش و بودنِ وجود، قبل ازوجود. (زیرا براساس فرض قابلیت و مقبولیت و عارضیت و معروضیت، بایستی ماهیت که معروض وجود است قبل از وجود، موجود باشد تا سپس وجود بر وی عارض گردد. پس باید گفت که وجود و ماهیت، چه در خارج و چه در ذهن، با هم متحدند) جز اینکه عقل می تواند که دربارهٔ موجود واحدی دو معنی (متفاوت) تصور کند: یك ماهیت و یك وجود. پس وقتی که عقل، یك موجود خارجی و یا یك موجود ذهنی را به دو امر

۲. گویندهٔ این مطلب، بهمنیار صاحب کتاب *التحصیل* و شاگرد ابن سیناست. ـ م.

مذکور تفکیك و تحلیل نمود، این دو امر (از نظر ما) به ماده و صورت شباهت بیشتری دارند تا به موضوع و عرض (یعنی در حقیقت باید گفت که نسبت ماهیت به وجود، نسبت ماده است به صورت و نسبت وجود به ماهیت، نسبت صورت است به ماده). و کیفیت این اتصاف و قابلیت (یعنی اتصاف ماهیت به وجود و قابلیت ماهیت نسبت به وجود) بدین گونه است که عقل (در دقیق ترین ملاحظات خود که در آن حالت هیچگونه التفات و توجهی به وجود ندارد) می تواند ماهیت را لحاظ کند، بدان گونه که او را از هر وجودی (اعم از وجود خارجی و یا وجود ذهنی) عاری و مجرد کند (حتی از وجودی که از ناحیهٔ عمل تجرید در نظر عقل خودنمایی می کند. زیرا عمل تجرید ماهیت از وجود، خود نحوی است از وجود) و سپس (عقل) ماهیت را متصف می کند به وجودی که بدان وجود، موجود است. (پس عقل، ماهیت را از هر وجودی که ممکن است بدان مقارن گردد، خواه وجود خارجی و یا وجود ذهنی و یا وجودی که قهراً در حین عمل تجرید لحاظ می گردد، مجرد می سازد. زیرا ماهیت در حاق ذهن و در آن حینی که عقل فقط متوجه به اوست و از هر چه جز اوست صرف نظر کند، فقط خود اوست بدون هر گونه وجودی.)

پس این ملاحظه نیز قاعدهٔ فرعیت را (که حکما گفته اند: «ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له» یعنی ثبوت شیئی برای شیء دیگر، فرع بر ثبوت آن شیء است،) تصحیح و تثبیت می کند زیرا این ملاحظه از جهتی تجرید است (یعنی تجرید ماهیت از وجود) و از جهتی هم تخلیط است (یعنی اختلاط و مقارنت ماهیت با وجود که با عمل تجرید، مقصود عقل که عریان کردن ماهیت از هر وجودی است، حاصل می گردد و با تخلیط، قاعدهٔ فرعیت نیز منظور می گردد). زیرا این ملاحظه، عبارت است از تخلیهٔ قابل (یعنی ماهیت) از مقبول (یعنی وجود). پس ماهیت مغایر با وجود است و همین ملاحظه، عیناً خود نحوی است از وجود. پس ماهیت با وجود متحد است. ببین تا چه حدی و تا بکجا نور وجود انبساط یافته و چقدر ضیاء و روشنائی و شمول وی بر کلیهٔ امور (حتی بر أعدام) وسیع و پهناور است تا بدینجا که از نفی آن، ثبوت آن لازم می آید.[3]

لمعة تفریعیة

به تحقیق واضح و آشکار گردید که وجود اشیا (یعنی کلیهٔ موجوداتی که دارای وجود و ماهیتند) همان نفس موجودیت آنهاست (بدین معنی که وجود برای ماهیت عبارتست از

۳. دراینجا صدرالمتألهین بدومسئلهٔ مهم اشاره نموده است. اول اینکه عمل تجرید در عین تجرید، تخلیط است. زیرا عقل باید در حین تصور ماهیت، وجود را نیز تصور کند. تاآنکه سپس ماهیت را از آن تجرید کند. مقصود این است که در این ملاحظه باید عقل، ماهیت را از کلیهٔ وجودات حتی از وجودی که قهراً در ضمن عمل تجرید به نظر عقل می رسد مجرد سازد. ←

موجودیت ماهیت، نه ثبوت وجود برای ماهیت. پس سمت وجود برای ماهیت بدین گونه است که گفته شد) نه مانند سمت بیاض نسبت به جسم. پس همان طور که فرق است مابین بودنِ شیئی در مکان و یا در زمان و نیز فرق است مابین بودنِ حالّ[4] یعنی عرض و صورت، در محل یعنی موضوع و ماده، از آنجهت که اولی (یعنی بودن شیئی در مکان و زمان) عبارتست از وجودی برای شیء در حد ذات خویش و وجودی دیگر در غیر ذات خویش (بلکه در موجود دیگری) و دومی (یعنی بودن حالّ در محل) عبارتست از وجود شیئی در حد ذات خویش، که این وجود عیناً وجودی است برای غیر خود، و همچنین فرق است مابین بودن شیئی در شیء دیگری و بودن خود شیء، همین طور فرق است مابین بودن وجود برای ماهیت و بودن خود ماهیت. پس وجود برای اشیاء صرفاً عبارتست از نفس بودن اشیاء و موجودیت آنها نه بودن چیزی دیگر در آنها یا برای آنها.[5]

اشراق هفتم: در بیان اینکه امتیاز (فرق و جدایی) مابین وجودها به چیست

ما قبلا گفتیم که وجود به ذات خویش متعین و متشخص است و در عین حال به اطوار گوناگون و درجات متفاوت متفاضل تجلی می کند. پس تعین و تشخص هر وجودی یا به واسطهٔ تقدم و تأخر و یا کمال و نقص و یا غنی و فقر است (در صورتی که ما به نفس حقیقت وجود بنگریم و وجود را مجرد از ماده و عوارض مادی لحاظ کنیم)، و یا به وسیلهٔ عوارض مادی است در

← دوم اینکه چون حکما گفته اند ثبوت چیزی برای چیز دیگر. فرع بر این است که آن چیز خود اولا ثابت و موجود باشد، بنابراین هر گاه ما ماهیت را از کلیهٔ وجودات، تجرید نمودیم هنگام اتصاف ماهیت به وجود، یعنی هنگامی که می خواهیم ماهیت را متصف به وجود کنیم و وجود را برای او ثابت کنیم، مشکل قاعدهٔ فرعیت پیش می آید. لذا صدرالمتألهین برای رفع این اشکال می گوید این ملاحظهٔ خود، مصحح قاعدهٔ فرعیت است. چون این ملاحظه هم تجرید است و هم تخلیط. تجرید به حکم فرض زیرا فرض، تجرید و تخلیهٔ ماهیت است از کافّهٔ وجودات و در این موقع، ماهیت مغایر با وجود و جدا از اوست. و تخلیط است چون در عین حالیکه ما ماهیت را از کلیهٔ وجودات، تجرید و تخلیه می کنیم مع ذلك می دانیم که ماهیت در واقع و نفس الامر، چه در خارج و چه در ذهن، از وجود جدا نیست و فرض جدایی، جدایی واقعی نیست. چون نفس ملاحظه، خود نحوی است از وجود. ـ م.

۴. حلول کننده ـ م.

۵. مقصود این است که ثبوت وجود برای ماهیت و یا موجود بودن ماهیت نه مانند بودن چیزی است در مکان و یا بودن چیزی در زمان که هر یك خود موجودی است جدا و مستقل و نه مانند وجود عرض برای موضوع و یا وجود صورت برای ماده. زیرا که عرض و یا صورت، خود دارای وجود است فی نفسه. هر چند وجود فی نفسه او عین وجود اوست برای موضوع. و نه مانند بودن چیزی در چیز دیگری که هر کدام دارای وجودی است مستقل. بلکه وجود، عین ثبوت و موجودیت ماهیت است، نه وجود یا موجودیت برای ماهیت. چون ماهیت در برابر وجود، هیچ چیزی بجز مفهوم ذهنی نیست. بر خلاف مکان و زمان و ماده و موضوع که هر یك در برابر موجود دیگری که در آنها واقع می شود و یا حلول می کند، خود وجودی جداگانه دارند. ـ م.

صورتی که وجود در ماده (و عالم جسم و جسمانی) قرار گیرد. باید دانست که عوارض مادی در حقیقت، لوازم شخص وجود مادی و علامات تعین و تشخص وجودند (نه اینکه خود این عوارض، علت و سبب تشخص وجودند. زیرا سبب تعین و تشخص هر موجودی نفس حقیقت وجود اوست). پس قرار گرفتن هر وجودی در هر مقامی از مقامات خویش (مانند مقام ذات و مقام اسماء و صفات و مقام عقول و مقام نفوس و مقام برزخ و مقام عالم جسمانی) مقوم اوست. و هر وجودی که در مرتبه ای از مراتب سابق بر وجودی مادی و استعدادی قرار گرفته است، وقوع این وجود در آن مرتبه، مقوم آن وجود است که زوال آن وجود از آن مرتبه و بقای وجود در حد ذات و در مرتبهٔ دیگری قابل تصور نیست (بدین معنی که وجود واقع در مرتبهٔ عقل، مثلا، وجودی است همواره توأم با این مرتبه، و زوال این مرتبه از این وجود نه بدین معنی است که وجود باقی بماند. در حالیکه مرتبهٔ عقلانی از وی زایل شده باشد و یا در مرتبهٔ بالاتر و یا پایین تری قرار گیرد است. و همچنین است سایر مقامات و مراتب نامبرده).

و اما حال وجودات مادی (که در عالم ماده و سرای جسمانی قرار گرفته اند) نیز بدین منوال است (یعنی هیچ یك از موجودات جسمانی، مقام و مرتبه خویش را از دست نمی دهد و بودن آن وجود در آن مقام مقوم هویت و شخصیت اوست) جز اینکه وجود مادی (یعنی وجودی که مقارن با ماده و لواحق ماده است) ممکن است روزی از ماده جدا گردد و ماده را رها سازد (و به اصطلاح درنتیجهٔ حرکت و تکامل به وجودی مجرد از ماده مبدل گردد). ولی پس از زوال خصوصیات (یعنی زوال عوارض مادی) بقای آن وجود به عنوان یك موجود مادی ممکن نیست.

اشراق هشتم: در تحقیق مسئلهٔ اتصاف ماهیت به وجود

به تحقیق فهم و درك متأخرین از فلاسفه در مسئلهٔ اتصاف ماهیت به وجود، مضطرب و ذهن ایشان از تصور حقیقت این مسئله کُند و عاجز گردیده. بدین جهت (چنانکه قبلا گفته شد) که ثبوت شیئی برای شیئی دیگر، فرع بر آن است که آن شیء، خود، فی نفسه و در حدذات خویش موجود باشد. پس با فرض اعتقاد به اتصاف ماهیت بوجود، لازم می آید که ماهیت قبل از اتصاف بوجود، خود، موجود باشد. (و چون فهم و درك این مسئله مشکل و اعتقاد به اتصاف، مواجه با این اشکال شده است) لذا جمعی از فلاسفه منکر قاعده فرعیت شده و کلمهٔ «فرعیت» را به کلمهٔ «استلزام» تبدیل کرده اند (زیرا در کلمهٔ فرعیت حتماً بایستی ملتزم به این شد که اتصاف ماهیت به وجود باید بعد از موجود شدن ماهیت باشد ولی در کلمهٔ استلزام فقط به این ملتزم می شویم که اتصاف ماهیت به وجود، مستلزم اینست که این ماهیت، موجود باشد ولی ضرورتی ندارد که حتماً قبل از آن وجود، موجود باشد بلکه ممکن است موجود باشد به آن وجودی که بدان متصف می گردد).

جماعتی دیگر قاعدهٔ فرعیت را پذیرفته ولی آن را اختصاص داده اند به اوصافی دیگر غیر از وجود (بدین معنی که ثبوت هر صفتی برای هر موصوفی فرع بر ثبوت آن موصوف است بجز صفت وجود). جماعتی دیگر گفته اند اساس و ملاك موجودیت ماهیت فقط اینست که ماهیت با مفهوم موجود یعنی مفهوم اشتقاقی وجود، متحد گردد، بدون آنکه لازم باشد که در حقیقت برای وجود، قیام یا ثبوت واقعی برای خود و یا برای غیر خود باشد (چنانکه معتقدین به اصالت ماهیت و اعتباری بودن وجود بدین عقیده معتقدند و می گویند وجود در حقیقت متحقق و موجود نیست، بلکه امری اعتباری و ذهنی است و تحقق و اصالت، خاص ماهیت است). و ایشان می گویند همین حکم در هر مشتقی جاری است (بدین معنی که وقتی می گوئیم «زید قائم» یعنی «زید ایستاده است»، لازم نیست که «ایستادن» و «قیام»؛ در حقیقت، وجود خارجی داشته باشد بلکه فقط مفهوم «قیام» که کلمهٔ قائم از آن مشتق است بازید متحد گردیده. پس هنگامی که می گوییم انسان موجود است بدین معنی نیست که وجود دارای حقیقتی است خارجی و واقعی و قائم به ماهیت انسان و عارض بر وی. بلکه بدین معنی است که ماهیت انسان با مفهوم ذهنی وجود متحد گردیده و آنچه که در حقیقت دارای تحقق و اصالت و واقعیت است ماهیت انسان است نه وجود او).

ولی باید گفت که هیچیك از ایشان کُنه و حقیقت این مسئله را در این مقام درك نکرده اند و ندانسته اند که وجود، همان طوری که کراراً گفته ایم، عبارت است از نفس موجودیت ماهیت نه موجودیت شیء غیر وجود برای ماهیت. مانند (موجودیت) سایر اعراض (برای موصوف)، تا اینکه لازم باشد که بگوییم اتصاف ماهیت به وجود، فرع بر تحقق ماهیت است قبل از وجود. (چنانکه در مورد سفیدی و جسم و حکم به اینکه جسم متصف است به سفیدی، لازم است که جسم قبل از اتصاف به سفیدی، موجود باشد) پس قاعدهٔ فرعیت به کلیت و عمومیت خویش باقیست، بدون آنکه احتیاج باشد قضایای کلیهٔ عقلی را که باید شامل کلیهٔ موارد گردد تخصیص دهیم و مسئلهٔ وجود و ماهیت را از این قاعدهٔ کلی مستثنی کنیم. همان طوری که در احکام و ادلهٔ نقلیه هنگام تعارض و تناقض ادله، قایل به استثنا می شویم.

ولی باید دانست که این سبك و روشی را که ما (در مقام پاسخ اشکال) اختیار کردیم همانا بر اساس طریقه و نظریهٔ جمهور حکماست که معتقدند به اینکه ماهیت موجود است و وجود از عوارض اوست. اما بنابر طریقهٔ ما (که معتقدیم به اصالت وجود و اصالت وی در تحقق و اینکه ماهیت امری است انتزاعی و اعتباری و هیچگونه اصالت و تحققی برای او در برابر وجود نیست)، هیچ احتیاجی بدین پاسخ نیز نداریم. زیرا به عقیدهٔ ما نه ماهیت متصف است به وجود و نه وجود عارض بر ماهیت است (نه در ذهن و نه در خارج). بلکه آنچه که به حقیقت، موجود در خارج است، همانا نفس حقیقت وجود است که به ذات خویش موجود است. و اما آنچه که به

نام ماهیت نامیده می شود امری است متحد با وجود به نوعی از اتحاد (به نام اتحاد فانی در مَفنیٌ فیه یا اتحاد لامتحصّل با متحصل). و نسبت وجود به ماهیت فقط بر سبیل حکایت است (یعنی حکایت از اینکه ماهیت، موجود است هر چند به وسیلهٔ وجود و به تبعیت وجود. و در حقیقت حکایت از موجودیت خود وجود است. پس نسبت وجود به ماهیت بدین گونه است) نه بر سبیل حقیقت و واقعیت چنانکه ما این مطلب را در کتب مفصل خود به تفصیل بیان کرده ایم.

تأیید تنبیهی

از جمله آنچه که گفتار ما را (در بارهٔ وجود و نسبت مابین ماهیت و وجود) تأیید می کند این است که مفاد و معنی گفتار ما که می گوییم «زید موجود است» به عنوان قضیهٔ «هَلیّهٔ بسیطه» که فقط حاکی از وجود چیزی است نه به عنوان قضیهٔ «هَلیّهٔ مرکبه» که حاکی از اثبات وجود چیزی است برای چیز دیگری، همانا فقط وجود و تحقق زید است نه اثبات وجود برای زید. چنانکه بعضی از محققین (مانند میرداماد، در کتاب قبسات و شیخ الرئیس در بعضی از کتابهای خود) بدان مطلب تصریح کرده اند. و شیخ الرئیس می گوید: «پس وجودی که برای جسم است (در این جمله که می گوییم «الجسم موجود») عبارت است از موجودیت جسم (و نسبت وجود به جسم)، فقط، نه مانند نسبت بیاض به جسم و یا وجود بیاض در جسم که می گوییم «الجسم ابیض». زیرا در حکم به ابیضیت جسم و (گفتن «الجسم ابیض») وجود بیاض و جسم به تنهایی کافی نیست». تا بدین جا کلام شیخ تمام شد (و این کلام با کمال صراحت مطلب ما را تأیید می کند) زیرا معنی کلام شیخ این است که در صدق حمل هر محمولی غیر وجود بر هر چیزی ناچار برای محمول معنا و حقیقتی است در حد ذات خود، و نیز برای آن محمول، وجود و ثبوت و تحققی است در موضوع هر چند وجود نفسی محمول عین وجود اوست در موضوع (چنانکه حکما گفته اند «وجود العرض فی نفسه عین وجوده لموضوعه» یعنی وجود نفسی عرض عین وجود اوست برای موضوع خود).

پس در اینجا (یعنی در حمل ابیض بر جسم) سه چیز درنظر گرفته شده: وجود موضوع (یعنی جسم) و وجود محمول (یعنی ابیض) و وجود رابطی (یعنی وجودی که رابط مابین جسم و بیاض است و مفهوم ابیض را برای جسم ثابت می کند). ولی در مثل قول ما که می گوییم «الجسم موجود» (یعنی جسم موجود است) جسم و وجود به تنهایی کافی است و نیازی به امر سوم (یعنی وجود رابطی) نیست.

و نیز شیخ الرئیس در کتاب *تعلیقات* گفته است: وجود اعراض در حد ذات خویش (یعنی وجود نفسی آنها) عین وجود آنهاست در موضوعات خود. جز آنکه عرضی که در اینجا به نام وجود نامیده می شود چون مخالف است با سایر اعراض، به خاطر احتیاج سایر اعراض به

وجود در موجودشدن و استغنای وجود از وجود در موجود بودن، بدین علت صحیح نیست که گفته شود وجود وجود نفسی وجود نیز (مانند اعراض) وجود اوست در موضوع خود؛ بدین معنا که برای وجود نیز وجودی باشد چنانکه برای بیاض وجودی است (جداگانه در برابر جسم). بلکه بدین معنی است که وجود موضوع (یعنی ماهیت) عبارتست از نفس وجود و تحقق ماهیت (نه اثبات وجود برای ماهیت). ولی سایر اعراض غیر ازوجود، خود دارای وجود نفسی می باشند هر چند وجود نفسی آنها عین وجود آنهاست برای موضوع.[6]

(این بود قسمتی از سخنان شیخ در مورد وجود و رابطهٔ آن با ماهیت که ما در اینجا برای تأیید و تثبیت نظریهٔ خویش نقل کردیم) و مخفی نماند که این گفتار اخیر با آن گفتاری که قبل از آن از وی نقل نمودیم هردو نص صریح وقاطعی است بر اینکه برای وجود، کون (و ثبوت و تحققی) است در عالم واقع و نفس الامر. جز اینکه کینونت (یعنی ثبوت و تحقق وجود) به واسطهٔ امری زاید بر حقیقت وجود نیست بر خلاف اعراض (که کینونت و تحقق آنها با واسطه وجود است).

و نیز وجود، در قوام و ثبات خویش نیازی به آنچه که او را موضوع می نامند ندارد و آن چیز عبارتست از ماهیتی که به وسیلهٔ وجود، موجود می گردد زیرا برای ماهیت، (جز این وجود که به وسیلهٔ آن موجود می گردد) وجود دیگری که بدان تقدم بر وجود پیدا کند نخواهد بود. (پس نسبت وجود به ماهیت، نسبت عرض به موضوع نیست) و اما اینکه جماعتی از حکما ماهیت را موضوع و وجود را عرض نامیده اند از باب توسّع در اعتبارات عقلی است (بدین معنی که عقل موجودی را در نظر خود به دوچیز تحلیل و تفکیك می کند و یکی را به عنوان موضوع و دیگری را به عنوان عرض نام می نهد ولی در واقع و نفس الامر، تحلیل و تفکیکی نیست و عارضیت و معروضیتی نیز در میان نمی باشد).

و اما مطلبی که بعضی از محققین[7] در این مورد گفته اند که «وجود در خارج متقدم بر ماهیت و در عقل متأخر از ماهیت است» (و ظاهر این عبارت حاکی از این است که وجود در عالم ذهن عارض بر ماهیت است.) در توجیه و تفسیر آن باید گفت که مقصود گوینده همان است که قبلا

۶. توضیح مطلب این است که نسبت وجود نه ... اصطلاح حکما عارض بر ماهیت است نه مانند نسبت سایر اعراض است به موضوعات خود تا لازم باشد که ماهیت، خود، قبل از وجود، ثبوت و وجودی مستقل از وجود چه در ذهن و چه در خارج داشته باشد و سپس. وجود عارض بر وی گردد چنانچه نسبت بیاض به جسم مستلزم این است که جسم قبل از عروض بیاض موجود و ثابت در ذهن و یا درخارج باشد و سپس بیاض بر وی عارض گردد و به وی نسبت داده شود. زیرا معنی «انسان موجود است» فقط عبارت است از تحقق و موجودیت انسان نه اثبات وجود برای انسان. پس بسی فرق است بین این عارض یعنی وجود و سایر اعراض که در صحت قضیهٔ «الجسم ابیض» ناچار باید سه چیز لحاظ گردد: جسم و بیاض البته به صورت مشتق و رابطهٔ مابین جسم و بیاض. ولی در صحت قضیهٔ «الانسان موجود» فقط انسان و موجود کافی است و نیازی به وجود رابط نیست. بلکه وجود رابط در اینجا غلط و منافی با مقصود است. ـ م.

۷. مقصود گفتهٔ خواجه نصیرالدین طوسی در کتاب شرح *اشارات* است. ـ م.

اشاره کردیم و گفتیم که وجود، در خارج، اصل اصیل و صادر از جاعل (یعنی علت موجده) است و ماهیت تابع اوست. ولی در ذهن برای عقل امکان اینست که ماهیت را عاری و مجرد از وجود فرض کند و سپس آن را متصف به وجود نماید. (پس در خارج به هیچ وجه عارضیت و معروضیتی بین وجود و ماهیت نیست و وجود، در خارج، صادر از علت و اصل در تحقق است و ماهیت تابع اوست. و اگر عارضیت و معروضیتی باشد تنها در تصویر ذهن و اعتبار عقلی است و بنابراین، گفتار این محقق مخالف با نظریه و عقیدهٔ ما نیست).

اشراق نهم: در بیان حل اشکالاتی که بر اصالت و تحقق وجود در خارج وارد کرده اند

بدان که برای معتقدین بدینکه وجود امری است اعتباری و از معقولات ثانیه و اعتبارات ذهنی، دلایل و براهینی است قوی. به خصوص براهینی که شیخ اشراق در کتاب *حکمت الاشراق* و در کتاب *تلویحات* و در کتاب *مطارحات* بیان کرده است. زیرا آن براهین، براهینی هستند بسیار دقیق و دفع و رد آنها بسیار مشکل به نظر می رسد. ولی خدای بزرگ ما را به کُنه امر و حقیقت مطلب هدایت و راهنمایی فرمود و ما را به شهود حق و حقیقت در این مقام، به نور و فروغ خویش منور ساخت و با الهام و تأیید خود راه را برای ما در درك و فهم حقیقت مطلب و دفع شکوك و شبهات و محو ظلمات این وساوس و اوهام هموار فرمود «فالحمدلله الذی هدانا لهذا و ماکنا لنهتدی لولا ان هدانا الله» (سورهٔ اعراف، ۴۳) (سپاس مر خدایی را سزاست که ما را بدین مقصد راهنمایی فرمود در حالتی که ما قادر بر جستن این راه نبودیم، اگر خدا ما را هدایت نمی کرد). و هر کس بخواهد از آن مطالب اطلاع حاصل کند باید به اوایل سَفَر اول از کتاب *اسفار اربعه* که در آن مطالبی است کافی و وافی برای خواستاران هدایت، مراجعه کند. و حق این است که جهل به مسئلهٔ وجود برای انسان موجب جهل به جمیع اصول و ارکان معارف الهی است زیرا به وسیلهٔ وجود و شناختن احوال آن همه چیز شناخته می شود. و وجود آغاز و طلیعهٔ هر تصوری است و نیز وجود (در نظر عقل) معروف تر از هر تصوری است. پس چون وجود شناخته نشد ماسوای وجود نیز شناخته نخواهد شد و باید دانست که معرفت کُنه و حقیقت وجود، حاصل و میسر نمی گردد مگر به وسیلهٔ کشف و شهود. و بدینجهت گفته شده است که «آنکه را کشف و شهود نیست علم و معرفت به وجود نیز نیست».

و بسیار عجیب و شگفت آور است که این شیخ عظیم الشأن[8] بعد از آنکه در کتاب *تلویحات* براهین و دلایل بسیاری بر اینکه وجود امری است اعتباری و صورت و حقیقتی در خارج ندارد، بیان می کند، مع ذلك در اواخر همین کتاب بدین مطلب تصریح می کند که نفوس انسانی و

۸. مقصود شیخ شهاب الدین سهروردی معروف به شیخ اشراق است. ـ م.

مافوق نفوس (یعنی عقول و عالم الهیت) همگی وجوداتی بسیط و عاری از ماهیتند. آیا این جز تناقضی صریح که از این مرد بزرگ صادر شده است چیز دیگری می تواند باشد. (زیرا اعتقاد به اعتباری بودن وجود و اصالت ماهیت مستلزم اینست که هر موجودی مقارن با ماهیت باشد و هیچ موجودی عاری از ماهیت نباشد ولی شیخ اشراق با اعتقاد به اصالت ماهیت می گوید که نفوس و عقول و عالم الهی همگی وجودات خالص و عاری از ماهیتند).

اشراق دهم: در بیان موضوع علم حکمت

(برای هر علمی موضوعی است که در آن علم از احوال و اوصاف و عوارض ذاتیهٔ آن موضوع بحث می شود. مثلا موضوع علم حساب عبارت است از عدد که در آن علم از احوال و اوصاف و عوارض اعداد بحث می گردد و یا موضوع علم طب عبارت است از بدن انسان که در آن علم از صحت و مرض و احوال و عوارض بدن بحث می شود).

موضوع علم حکمت الهی عبارتست از وجود. زیرا محمولات (و اوصاف و احوال و احکامی که در این علم مورد بحث قرار می گیرد) همگی از جمله اموری هستند که اولا و بالذات عارض بر موجود می گردند از آن جهت که موجود است بدون آنکه (در عروض این امور) احتیاجی باشد به اینکه موجود، امری طبیعی (مانند جسم) و یا امری تعلیمی (مانند کمّ) گردد، چنانکه در سایر علوم این احتیاج است. زیرا مطالبی که در سایر علوم مورد بحث قرار می گیرند، محمولاتی (یعنی احوال و اوصاف و عوارضی) هستند که عارض بر موجود مطلق نمی شوند مگر بعد از آنی که موجود مطلق، امری و موجودی خاص از جنس حرکات و متحرکات یا از باب مقادیر متصل و منفصل باشند.

مع ذلك در علوم جزئیه ای که در تحت علم طبیعی (یعنی علمی که بحث از اجسام و انواع و اقسام و احکام اجسام می کند) و علم تعلیمی (یعنی علم ریاضی) قرار گرفته اند، بدین قدر از تخصیص و تعیین (و محدود ساختن موضوع) اکتفا نمی شود بلکه باید (در موضوعات علوم جزئیه) مخصّصات دیگری بر آن موضوعات علاوه بر اینکه موضوع، صاحب طبیعت مطلقه (یعنی جسم طبیعی) و یا صاحب کمیت مطلقه (یعنی جسم تعلیمی) می باشد اضافه نمود (تا با این قیود اضافی بتوانند موضوع علوم جزئیه ای که در تحت علم طبیعی و یا در تحت علم تعلیمی اند قرار گیرند) و این علوم جزئیه که در تحت علم طبیعی و یا تعلیمی قرار گرفته اند عبارتند از مباحثی نظیر مباحث امزجه (یعنی مسایلی که مربوط به شرح و توضیح و تفصیل انواع ترکیبات عنصری است) و یا نظیر مباحث مربوط به اقسام اصوات و تألیف و ترکیب مابین اصوات و نغمات گوناگون آنها و یا نظیر مباحث مربوط به احکام کواکب و سیارات و

مسائلی که متفرع اند بر نسبی به نام نِسَب[۹] انظار نجوم و مقارنات و اتصالات آنها به یکدیگر و یا نظیر غیر این علوم از سایر علوم جزئیه ای که بحث می کند از احوال موجوداتی که تنزلات و تخصصات خارج از مطلق وجود طبیعی و تعلیمی بر آنها متضاعف گردیده است (معمولا هر علمی دارای موضوعات و مسایل و مبادی است. مقصود از موضوع، امر کلی است که در علم بحث از احوال و عوارض آن می شود و مقصود از مسایل، احوال و عوارضی است که بر موضوع حمل می گردد. و مقصود از مبادی، مقدماتی است که قبل از شروع در بیان مسایل علم بایستی آنها را یا بطور مسلم پذیرفت و یا وجود و صحت آنها در علمی بالاتر و اعم از آن علم مورد نظر ثابت شده باشد. از جمله مبادی علم، اثبات وجود موضوع آن علم است که باید در علم بالاتر یعنی علم اعم، مورد بحث قرار گیرد و لذا اثبات وجود موضوع علم ادنی، خود از مسایل علم اعلی است. مثلا وجود جسم، موضوع علم طبیعی است که در آن از احوال و عوارض جسم بحث می شود ولی اثبات وجود جسم از جمله مسایل علم اعلی یعنی علم فلسفهٔ کلی و الهیات بالمعنی الاعم خواهد بود).

ولی چون وجود از آن جهت که وجود است مستغنی از اثبات و تحدید است تا که برای اثبات آن نیازی به وجود علمی اعلی و اعم از فلسفه باشد و وجود در آن علم از جمله مسایل و مطالب آن علم قرار گیرد و در علم فلسفه از مبادی مسلمه باشد، لذا موضوع اول برای علم حکمت الهی همانا موجود است از آن جهت که موجود است، (یعنی موجود مطلق اعم از واجب و ممکن)، نه وجود واجب به تنهایی چنانکه برخی گمان کرده اند. زیرا وجود واجب، خود، از جمله مطالبی است که بایستی در این علم (یعنی علم فلسفه اعلی) ثابت گردد. و اما مسایل علم حکمت الهی و مطالب مورد بحث در آن علم عبارت است از اثبات جمیع حقایق وجودیه که از آن جمله است اثبات وجود خدا و وحدانیت او و اسماء و صفات و افعال و ملائکه و کتب و پیامبران او و اثبات عالم آخرت و کیفیت پدیدآمدن عالم آخرت از ناحیهٔ نفوس. پس حکیم الهی در حقیقت آن کسی است که ایمان بیاورد و تصدیق کند این معارف را که عبارتند از خدا و ملکوت اعلی و اسفل و کتب عرشی و لوحی و قضا و قدر الهی و سفرا و فرستادگان او و ایمان بیاورد به بازگشت هر چیز به سوی خدا. «یومَ تُبَدَّلُ الأَرضُ غیرَ الأَرض» (روزی که زمین چیزی شود جز زمین ـ سورهٔ ابراهیم، آیهٔ ۴۹) و بدین علوم ربوبی در آیهٔ شریفهٔ «آمن الرّسولُ بما اُنْزِلَ الیه» (رسول به آنچه به او نازل شده ایمان دارد ـ سورهٔ بقره، آیهٔ ۲۸۵) صریحاً اشاره شده است. و از جمله مطالب و مسایل این علم، اثبات مقولات دهگانه جوهر و عرض نظیر کَمّ و کیف و سایر

۹. یعنی نسبتهایی که در دید و مشاهده ما مابین اجرام کواکب ثابت و سیار از لحاظ قرب و بُعد و اتصال و انفصال آنها از فاصلهٔ بسیار دوری به نظر ما می رسد.

اعراض است و این مسایل همگی برای موجود مطلق به منزلهٔ انواع محسوب می شوند.

و از جمله مسایل علم اعلی، اثبات امور عامه است (که بعداً به تفصیل در مورد آن بحث خواهیم کرد) و این امور عامه به منزلهٔ عوارض خاصه برای موجود مطلقند (که موضوع علم اعلی است). و این عوارض عبارتند از «واحد» و «کثیر» و «قوه» و «فعل» و «کلی» و «جزئی» و «علت» و «معلوم» و «متقدم» و «متأخر» (و امثال اینگونه مسایل که در علم اعلی مورد بحث قرار می گیرند). نیز از جمله مطالب این حکمت (یعنی علم اعلی) اثبات مبادی قصوی (یعنی علل) چهارگانه برای کلیهٔ موجودات عالم است که عبارتند از «فاعل» و «غایت» و «ماده» و «صورت»[۱۰].

اظلام وهم و اشراق عقل

چه بسا کسی چنین توهم کند که اگر وجود، موضوع علم حکمت الهی باشد بنابر این اثبات مبادی موجودات (یعنی وجود خدا و عقول کلیه و وجود علت فاعلیه و علت غائیه و علت صوریه و علت مادیه که علل اولیهٔ وجود هر موجودی هستند.) در این علم ممکن نیست. (زیرا قبلا گفتیم که وجود مبادی هر علمی یا باید بدیهی الثبوت باشد و یا باید در علمی اعلی و ارفع از آن علم ثابت شود) زیرا مطلوب و مقصود در هر علمی اثبات عوارض و لواحق موضوع آن علم است نه اثبات وجود مبادی.

ولی به این اشکال چنین پاسخ داده اند که بحث و تحقیق در مبادی وجود نیز بحث و تحقیق در لواحق (و عوارض ذاتیه) وجود است زیرا وجود از آن جهت که وجود مطلق و یا موجود مطلق (یعنی نفس حقیقت وجود عاری از کلیهٔ شروط وقیود است.) متقوم (و مقید و مشروط) بدین نیست که مبدأ (و علت وجود دیگری) باشد (زیرا وجود و موجود مطلق نیز شامل وجودی که مبدأ نیست می باشد).

و نیز وجود از آن جهت که فقط وجود و موجود است نیازی به داشتن مبدأ ندارد (زیرا وجود و یا موجود مطلق شامل وجودی که مبدأ و علتی ندارد ـ مانند واجب الوجود ـ خواهد بود). پس عنوان مبدأ بودن وجود و یا مبدأ داشتن وجود، هر دو از عوارض ذاتیه وجودند که اولا و بالذات (و بدون واسطه) عارض بر موجود می گردند. زیرا (در کلیهٔ مفاهیم و معانی)، مفهوم و معنایی اعم از (مفهوم و معنای) وجود نخواهد بود تا اینکه دو عنوان مذکور، اولا و بالذات، عارض بر آن مفهوم گردد (و سپس به واسطهٔ آن مفهوم، عارض بر مفهوم وجود گردد). و همچنین مفهوم

۱۰. فاعل و غایت و ماده و صورت را از آن جهت علل قصوی یعنی علل نهایی می نامند که کلیهٔ علل و اسباب ایجاد هر موجودی بالأخره منتهی به این چهار علت خواهد بود. ـ م.

وجود در عروض دو عنوان مزبور بروی نیازی به اینکه موجودی طبیعی و یا تعلیمی گردد نخواهد داشت (وما بزودی خواهیم گفت که هر عنوان و صفتی که عارض بر وجود گردد ودر عروض آن بر وجود احتیاجی به واسطه و یا طبیعی و تعلیمی شدن موجود نباشد، این عنوان و صفت از عوارض ذاتیه وجود خواهد بود). (این بود پاسخ اشکالی که در این مقام ایراد شده بود) ولی ناگفته نماند که در این مورد نیز پاسخ بهتری وجود دارد که آن بر مبنای سرّی است از اسرار عرشی (که بر قلب ما اشراق شده است) و آن سرّ عرشی این است که طبیعت وجود مطلق (به نفس ذات و حقیقت مطلقه خویش عاری از هر قید و شرطی) دارای وحدتی است به نام وحدت عمومیه (که با این وحدت شامل افراد و درجات و مراتب مختلفی است) نه وحدتی مانند وحدت اشخاص جزئیه (که به وسیلهٔ ماده و عوارض ماده است که آن را وحدت عددیه می نامند) و هر طبیعت مطلقه ای که دارای چنین وحدتی است مانند وحدت وجود مطلق جایز است که آن فرد متقدم بر طبیعت مطلقه خود نیز از لواحق متأخره طبیعت مطلقه باشد (و این بدین جهت است که نفس طبیعت مطلقه هم شامل فردی است که مبدأ و علت است و هم شامل فردی است که دارای مبدأ و علت است پس می توان گفت که وجود، هم مبدأ است و هم ذومبدأ و به اعتبار اول متقدم بر طبیعت و به اعتبار دوم متأخر و از لواحق است. پس چون مبدأ و هم ذومبدأ هر دو از جنس طبیعت وجودند، می توان گفت که فرد متقدم، خود نیز به اعتباری از لواحق و متأخر است و بحث از اثبات مبدأ در علم حکمت الهی که موضوع آن وجود مطلق است از مسایل همین علم باشد. و باید دانست که متقدم و متأخر بودن یك چیز که ظاهراً دارای تناقض و هم مستلزم دور است، در صورتی اشکال دارد که تقدم و تأخر مابین دوفردی باشد که دارای وحدت عددی باشند نه مابین دو فردی از یك حقیقت مطلقه ای که دارای وحدت عمومی و درجات و مراتب مختلفی است که همگی از سنخ واحد و دارای یك طبیعت اند و باید دانست که منشأ و علت این شبهه یا خلط و اشتباه مابین طبیعت مطلقه به شرط اطلاق و فرد است و یا خلط مابین طبیعت عاری از هر قید و طبیعت به قید اطلاق است و نیز اگر طبیعت مطلقه هم علت و هم معلول باشد تناقض و یا تقدم شیء بر ذات خود لازم نمی آید زیرا شرط تناقض، وحدت موضوع است به وحدت عددی نه وحدت بالعموم. وممکن است طبیعت واحد، موجود به وجودات متعددی باشد که بر حسب بعضی مقدم بر طبیعت و بر حسب بعضی مؤخّر از طبیعت باشند. پس دَور در طبیعت بر حسب افراد و مراتب وجود، مضر نیست و هنگامی مضر است که طرفین دَور واحد بالعدد باشند). بلکه باید گفت وجود مطلق به ذات خویش (نه فقط به اعتبار وحدت عمومیه)، هم متقدم و هم متأخر و هم سابق و هم لاحق است. (پس وجود به اعتباری که مبدأ است متقدم و به اعتباری که ذومبدأ است متأخر می باشد زیرا حقیقت مطلقهٔ وجود گاهی در متقدم ظهور می کند به عنوان

آنکه مبدأ است و گاهی در متأخر به عنوان آنکه ذومبدأ است و هر دو از افراد وجود مطلق اند).[۱۱]

و با توجه بدین نکتهٔ دقیق که سری از اسرار و نوری از انوار و اشراقی ملکوتی است (که بر قلب ما وارد شده) ظلمت و تاریکی اشکال مذکور زدوده می شود و حقیقت روشن و آشکار می گردد و نیازی بدانچه که اخیراً شیخ الرئیس در الهیات کتاب *شفا* بدان اعتذار جسته و پاسخ داده است نیست (چه او در پاسخ اشکال چنین گفته است) که مبدأ، مبدأ برای کلیهٔ موجودات نیست. و اگر مبدأ، مبدأ برای کلیهٔ موجودات باشد هر آینه مبدأ، مبداءِ وجود خود نیز خواهد بود (زیرا مبدأ، خود نیز موجودی است از جملهٔ کلیهٔ موجودات). بلکه موجود به طور کلی (یعنی موجود مطلق اعم از موجود واجب و موجود ممکن) مبدأ ندارد و مبدأ، فقط مبدأ برای موجود معلول (یعنی موجود ممکن الوجود) است. پس مبدأ، مبدأ برای بعضی از موجودات است (نه برای کلیهٔ موجودات). تا بدین جا کلام شیخ تمام شد ولی همان طور که گفتیم نه تنها نیازی بدین پاسخ نیست، بلکه ممکن است کسی (بر این پاسخ نیز اشکالی وارد کند و چنین) بگوید که اگر مبدأ، مبدأ برای بعضی از موجودات باشد می توان گفت که مبدأ برای بعضی از موجودات مبدأ برای موجود مطلق و موجود بماهو موجود نیز خواهد بود. (بدین علت که بر این گفتار ما که می گوئیم مبدأ، مبدأ برای بعضی از موجودات است، صدق می کند که مبدأ بعضی موجودات، مبداءِ موجود بماهو موجود نیز می باشد زیرا در هر مقیدی، مطلق، موجود و متحقق است). و نیز هر چند مبدأ، موجودی است خاص و مقید ولی بر وی مفهوم موجود بماهو موجود (یعنی موجود مطلق) نیز صادق است. زیرا (همانطور که قبلا گفتیم که مطلق در مقید، موجود و متحقق است) هر مطلقی بر فرد خاص و مقید صدق می کند (مانند صدق حیوان بر انسان که مقید به قید انسانی است) ولی من نمی گویم که مطلق به قید اطلاق بر مقید صدق می کند بلکه با قطع نظر از صفت اطلاق (و توجه به نفس حقیقت عاری از شرط اطلاق) صدق خواهد کرد. (پس چگونه ممکن است که اثبات وجود مبدأ را که مفهوم موجود مطلق بر وی نیز صادق است، از جملهٔ مسایل علمی قرار دهیم که موضوعش موجود مطلق است. و این درست مانند این است که در علم طبیعی بحث از اثبات وجود جسم طبیعی کنیم. در حالی که وجود جسم طبیعی موضوع علم طبیعی است و نیز با توجه به این مطلب لازم می آید که موجود مطلق، مبداءِ موجود مطلق باشد و

---

۱۱. حکیم و فیلسوف محقق حاج ملاهادی سبزواری، در تعلیقهٔ خود در این مقام می گوید: «مقصود صدرالمتألهین این است که اگر منظور از کلمهٔ متقدم و متأخر مفهوم و معنی متقدم و متأخر باشد، هر دو مفهوم از لواحق اصل حقیقت وجودند که این حقیقت در جمیع مراتب وجود محفوظ است. و اگر منظور حقیقت متقدم و متأخر یعنی متقدم و متاخر واقعی و خارجی باشد پس مطلب همان است که صدرالمتألهین بیان کرده است. زیرا برای حقیقت وجود عرض عریضی است بحسب درجات متفاضله ورای عرض عریضی که در افراد متواطی وجود تحقق دارد. پس بنابراین حقیقت وجود که موضوع علم حکمت و فلسفه است مرهون به تقدم و تأخر و شدت و ضعف و امثال این گونه اوصاف نیست». ـ م.

محذور تقدم شیء بر نفس پیش آید).

بسیار عجیب و شگفت آور است از فیلسوف بزرگی چون محقق مقاصد کتاب *اشارات*[۱۲] که چگونه در مقام شرح عبارت «شیخ» که می گوید «النمط الرابع فی الوجود و علله» گفته است که «مقصود شیخ از وجود در اینجا وجود مطلقی است که بر وجودی که وی را علتی نیست و نیز بر وجودی که معلول است حمل می شود بنحو تشکیك.[۱۳] و هر مفهومی که بر اشیاءِ مختلفی به نحو تشکیك حمل می شود، نه عین ماهیت آنهاست و نه جزء ماهیت آنها. بلکه امری است عارض بر آنها. بنابر این وجود، معلول و مستند به علتی است و برای همین منظور «شیخ» گفته است: فی الوجود و علله (یعنی در بیان وجود و علل وجود). و من می گویم ای کاش می دانستم که چه چیز باعث شده است که خواجه نصیر الدین این چنین اعتذار نموده. گویا او متذکر آنچه که «شیخ» در کتاب *شفا* در موردی نظیر این مورد گفته است نبوده. گیریم که وجود چنانکه او پنداشته است از عوارض ماهیات و معلول ماهیات باشد، ولی باید دانست که غرض «شیخ» از «علل وجود» در این نمط (که چهارمین نمط کتاب *اشارات* است) همانا علل چهارگانه معروف، یعنی علت فاعلیه و علت غائیه و علت مادیه و علت صوریه است. و مسلم است که وجود عام بدیهی را نیازی به مثل این گونه مبادی و علل نیست. بلکه مطلب همان است که بیان کردیم. پس همان طور که وجود مطلق که شامل کلیه موجودات و منبسط بر همه موجودات است، به وجود واجب و ممکن و واحد و کثیر و جوهر و عرض منقسم می گردد، همین طور نیز به فاعل و غایت و ماده و صورت، منقسم می شود. و همه این عناوین از عوارض وجودند که به نفس ذات وجود و از آن حیث که نفس حقیقت وجود است، عارض بر وجود می گردند، نه به واسطهٔ امری اعم و نه بواسطهٔ امری اخص، چنانکه قبلا دانستیم. پس این اوصاف از جمله مطالبی هستند که در حکمت الهی و علم ماقبل الطبیعه از آنها بحث می شود. پس موجود مطلق موضوع علم حکمت الهی است و این اقسام (یعنی واجب و ممکن و واحد و کثیر و جوهر و عرض و فاعل و غایت و ماده و صورت) همگی از عوارض موجود مطلقند. و هر علمی که مبادی موضوع آن علم از اقسام و افراد موضوع باشد سزاوار است که بحث از اثبات مبادی موضوع آن علم در همان علم مطرح شود. (مثلا) اگر فاعل جسم مطلق که از آن جهت که معروض حرکت و سکون و

۱۲. مقصود خواجه نصیر الدین طوسی است. ـ م.

۱۳. کلی بر دو قسم است: کلی مشکك و کلی متواطی. کلی مشکك آن است که صدقش بر افراد مندرج در تحت آن کلی در نظر عقل متفاوت باشد. مانند صدق نور بر نور قوی و نور ضعیف که به طور مسلم صدق آن بر نور قوی اولویت دارد بر صدق آن بر نور ضعیف. کلی متواطی آن کلیی است که صدقش بر افراد مندرج در وی از نظر عقل متساوی و بدون هیچگونه تفاوتی باشد. مانند صدق انسان بر کلیهٔ افراد که همگی از نظر حقیقت انسانیت یعنی حیوان و ناطق، متساویند و اگر تفاوتی باشد در احوال و اوصاف زاید بر ذات است. ـ م.

تغیر است موضوع علم طبیعی است، و یا غایت و یا ماده و یا صورت جسم مطلق از اقسام جسم مطلق می بود، هر آینه واجب بود که در همان علم طبیعی از احوال و احکام آنها بحث شود. لیکن چنین نیست و لذا واجب است که بحث از احوال مبادی علم طبیعی در علم دیگری که مافوق طبیعت است مطرح گردد (و آن، علم الهی بالمعنی الاعم است).

اشراق یازدهم: در تعریف امور عامه که از آنها در یکی از دو قسم فلسفهٔ الهی[۱۴] بحث می گردد و اشاره ای به اینکه کلام متأخرین از حکما در تعریف امور عامه، مضطرب و مشوش است

(حکما در تعریف فلسفه گفته اند: «الفلسفة هی العلم باحوال اعیان الموجودات علی ماهی علیها»: فلسفه عبارت است از علم به ذات و صفات و احکام و احوال کلیهٔ موجودات بدان گونه که هستند. با پذیرفتن این تعریف، کلیهٔ علوم اعم از ادبی و ریاضی و منطق و طبیعی و الهی و علم النفس و نجوم و هیات و علم اخلاق و حتی فقه و علم به تکالیف دینی داخل در علم فلسفه و مشمول تعریف مذکور خواهند بود. زیرا هر یکی از این علوم بحث از دسته ای از موجودات و احوال و اوصاف و احکام آنها می کنند، خواه آنها عینی یا ذهنی، جوهری و یا عرضی، مجرد یا مادی باشند. و لذا غالب فلاسفه یونان و اسلام جامع جمیع علوم بوده اند. ولی اخیراً به خصوص از اوایل قرن دهم به بعد فلسفه تا حدی از بقیهٔ علوم جدا و به چهار قسمت تقسیم شد و البته علم منطق همواره جزء لاینفك فلسفه بوده است. این چهارقسمت عبارتند از:

۱. **امور عامه** یعنی علم به یك سلسله اصول و قوانین و احکام کلیه ای که دانستن آنها برای اهل هر فنی از فنون علمی لازم و ضروری است و جهل به آنها مستلزم خطا و اشتباه در مسایل مربوط به آن فن است و این قسمت را علم کلی و علم اعلی و الهیات بالمعنی الاعم و فلسفهٔ ماقبل الطبیعه نیز نامند.

۲. **طبیعیات** که از حقیقت جسم و اقسام و انواع و احکام جسم و قوای جسمانی و آنچه که مربوط به جسم است بحث می کند.

۳. **علم النفس** که از وجود نفس و اقسام نفس و قوای ظاهری و باطنی و بقا و یا فنای نفس بعد از مرگ و حدوث و قدم نفس و معاد جسمانی و احکام مربوط به آن بحث می کند.

۴. **الهیات بالمعنی الاخص** که از ذات و صفات و افعال واجب الوجود و عقول کلیه و رابطهٔ آنها با عالم جسمانی و مسایل دیگری مربوط به آن بحث می کند.

۱۴. دو قسم فلسفهٔ الهی عبارتند از: ۱. الهیات بالمعنی الاعم که موضوع آن موجود مطلق است و مسایل آن امور عامه اند و ۲. الهیات بالمعنی الاخص که موضوع آن وجود واجب و صفات و افعال واجب الوجود است.

پس از بیان این مقدمه می گوییم) قبلا گفته شد که اموری که در فلسفه اولی و حکمت متعالیه مورد بحث قرار می گیرند، عبارتند از عوارض وجود بماهو وجود (یعنی اموری که بی واسطه و یا بواسطه شرط و یا قیدی بر وجود از آن جهت که وجود است عارض می شوند). پس قسمتی از آنها عبارتند از ذوات یعنی موجوداتی که بطور کلی و مطلقاً عاری و مجرد از ماده اند (بدین معنی که هیچ گونه تعلقی نه در خارج و نه در تجزیه و تحلیل ذهنی به ماده و عوارض ماده ندارند. مانند عقول کلیه که مستقل در وجود و قائم به ذات خویشند نه عقول جزئیه که متعلق به انسانند) و آن قسم از علم که بحث از این موجودات می کند به زبان یونانی «اثولوجیا» یعنی «علم ربوبی» نامیده می شود. قسم دیگری از عوارض وجود بماهو وجود، عبارتند از معانی و مفاهیم کلیه ای که شامل طبایع کلیهٔ مادیه نیز می باشند ولی نه از آن جهت که مادی الوجودند بلکه از جهت آنکه موجوداتی عام و کلی و مطلقند. (مانند مفهوم وحدت و کثرت و علت و معلول و حادث و قدیم و قوه و فعل که هم شامل موجودات مجرد از ماده و هم شامل موجودات متعلق به ماده می باشند. زیرا موجود متعلق به ماده از آن جهت که موجود است متصف به این اوصاف نیز خواهد بود. زیرا می توان گفت وجود جسم، واحد و یا کثیر است، علت و یا معلول، قدیم و یا حادث و بالقوه و یا بالفعل است).

پس اولی و سزاوارتر این است که در تعریف و تفسیر امور عامه بگوییم امور عامه عبارتند از صفاتی که عارض بر موجود بماهو موجود می گردند. بدون آنکه وجود، در عروض آن صفات بر وی محتاج باشد به اینکه موجودی طبیعی (مانند جسم) و یا موجودی ریاضی (مانند کمّ متصل و کمّ منفصل) گردد و خلاصه بدون آنکه در عروض آن اوصاف بر وی نیاز به داشتن استعداد خاصی جهت عروض آنها داشته باشد. (پس هر صفتی که وجود در عروض آن صفت بر وی نیازی به تحصیل استعداد خاصی جهت عروض آن نداشته باشد، بلکه آن صفت بدون سابقه حصول استعداد خاصی در وجود، عارض بر وی گردد، آن صفت را امر عام و مجموع آنها را «امور عامه» می نامند. و هر صفتی که عروض وی بر وجود مسبوق بوجود استعداد خاصی در آن وجود باشد از جملهٔ امور عامه محسوب نمی گردد. مانند اتصال و انفصال و تحیّز و ابعاد و وضع و جهت و امثال این اوصاف که عارض بر موجودی می گردد که جسم طبیعی باشد و یا مانند اشکال هندسی و استقامت و انحنا و تدویر که عارض بر موجودی می گردند که کمّ متصل باشد. و یا اوصاف و احوالی که عارض بر موجودی می گردند که کم منفصل باشد. و وجود در صورت اول موجودی طبیعی و در دو صورت دیگر موجودی تعلیمی گردد). پس در این مورد (یعنی در تفسیر امور عامه بدان گونه که ما گفتیم) دقت و تأمل کن و بسیار تعجب کن از گروهی (از حکما و فلاسفه و متکلمین) که سخنان ایشان در تفسیر امور عامه مضطرب و مشوش به نظر می رسد.

گاهی امور عامه را تفسیر می کنند به اوصاف و احوالی که اختصاص به قسم واحدی از اقسام سه گانه موجود یعنی واجب الوجود و جوهر و عرض نداشته باشد (بلکه حداقل شامل دوقسم از اقسام سه گانه گردد) ولی این تعریف صحیح و قابل قبول نیست، زیرا این تعریف نقض می شود به دخول کمّ متصل و کیف (زیرا کمّ متصل هم عارض بر جوهر و هم عارض بر عرض می شود. چنانکه جسم تعلیمی عارض بر جسم طبیعی که جوهر است می گردد و خط عارض بر سطح که خود نیز عرض است می شود؛ و هم چنین کیف هم عارض بر جوهر می گردد. مانند کیفیات نفسانیه عارض بر نفس؛ وهم عارض بر عرض می گردد مانند استقامت و انحنای عارض بر خط. پس با اینکه کمّ متصل و کیف، اختصاص به قسم واحدی از موجودات سه گانه ندارند بلکه عارض بر دو قسم از اقسام سه گانه می شوند مع ذلك از امور عامه و مسایل علم اعلی نیستند، بلکه از مسایل علم طبیعی می باشند).

گاهی دیگر امور عامه را به احوال و اوصافی که شامل کلیهٔ موجودات یا شامل اکثر موجودات باشند، تعریف و تفسیر می کنند، غافل از اینکه وجوب ذاتی و وحدت حقیقیه و علیت مطلقه و نظایر این اوصاف که فقط مختص به واجب الوجوداند از تعریف امور عامه بیرون می روند با اینکه همگی از جمله امور عامه اند؛ و گاهی امور عامه را به اوصاف و احوالی تفسیر می کنند که یا مطلقاً (و بالانفراد) شامل کلیهٔ موجودات بشوند (مانند وحدت و کثرت و علیت و معلولیت و قدم و حدوث و قوه و فعل و نظایر آنها) و یا بر سبیل تقابل، بدین گونه که آن صفت به انضمام صفت مقابل وی شامل کلیهٔ موجودات باشند (مانند وجوب و امکان که هردو با هم شامل کلیهٔ موجودات می باشند) و چون این تعریف شامل احوال و اوصاف مختص به هر یك از موجودات سه گانه نیز خواهد شد (زیرا احوال مختص به واجب الوجود با احوال مختص به جوهر و احوال مختص به عرض که مقابل احوال مختص به واجب الوجودند، من حیث-المجموع شامل کلیهٔ موجودات خواهند بود)، لذا برای اخراج احوال مختصه از تعریف امور عامه قیدی بر تعریف مزبور اضافه نموده اند و گفته اند (امور عامه احوال و اوصافی هستند که یا خود آنها به تنهایی و یا به انضمام احوال و اوصاف مقابل شامل کلیهٔ موجودات شوند) بشرط آنکه بهر یك از طرفین متقابلین غرض علمی تعلق گیرد (بدین معنی که هر یك از طرفین متقابلین مستقلا و مستقیماً مورد بحث قرار گیرند و به هر یکی از طرفین غرض و نتیجهٔ علمی تعلق گیرد. مثلا قابلیت خَرْق و التیام که از احوال مختص به جوهر و جسم طبیعی است، با عدم قابلیت خرق و التیام که مقابل اوست، هرچند که هردو باهم شامل کلیهٔ موجودات عالم می باشند و می توان گفت هر موجودی یا قابل خرق و التیام است و یا قابل خرق و التیام نیست، اما عدم قابلیت خرق و التیام بدین اطلاق و عمومیت و بطور سلب مطلق به هیچ وجه در فلسفه مورد بحث نبوده و هیچ غرض و نتیجه علمی بر وی مترتب نیست و یا مثلا وجوب ولا وجوب که

مقابل اوست هر چند که شامل کلیهٔ موجودات می باشند ولی لاوجوب بدین مفهوم عام سلبی درفلسفه مورد بحث نبوده و غرض ونتیجهٔ علمی بر وی مترتب نیست. بلکه آنچه که درفلسفه به عنوان صفت مقابل وجوب مورد بحث فلسفی است. صفت امکان است نه لاوجوب. پس آنان این قید را بر تعریف مزبور اضافه نمودند تا تعریف شامل احوال مختصه به هر یك از اقسام سه گانه وجود نشود و به اصطلاح تعریف هم جامع افراد و هم مانع اغیار باشد).

بعضی ازفلاسفه (علامه دوانی) بر این تعریف اخیر اعتراض نموده ومی گویند (تقابل بر دو قسم است: یکی تقابل عرفی یعنی اختلاف و مغایرتی مابین دو امر خواه اجتماع دو امر در موجود واحد و در آن واحد ممکن نباشد مانند اختلاف و مغایرت مابین سفیدی و سیاهی که اجتماع هر دو در یك نقطهٔ معین از جسم در آن واحد ممکن نیست ویا اینکه اجتماع هر دو در محل واحد ممکن باشد، مانند اختلاف و مغایرت مابین سفیدی و شیرینی ویا مابین سیاهی و شیرینی که اجتماع هر دو در یك جسم در آن واحد جایز است، دیگری تقابل اصطلاحی و مشهور بین فلاسفه یعنی اختلاف و مغایرت مابین دو امر به نحوی که اجتماع هر دو امر در موجود و در آن واحد ممتنع باشد و این تقابل بر چهار قسم است: تقابل تضاد و تقابل سلب و ایجاب و تقابل تضایف و تقابل عدم وملکه، سپس می گوید) اگر مقصود ازمقابل مذکور در تعریف اخیر تقابل اصطلاحی است که منحصر است در تضاد و تضایف و سلب و ایجاب و عدم وملکه پس وجوب و امکان (که هر دو از مسایل علم اعلی و از جمله امور عامه اند) این چنین نیستند. (زیرا مقابل وجوب بدین معنی، لاوجوب است و تقابل امکان لاامکان است) ومسلم است که به هیچ یك از لاوجوب و لاامکان که مقابل وجوب ومقابل امکان اند، غرض علمی تعلق نمی گیرد (وهیچگاه فیلسوف از لاوجوب و لاامکان به عنوان یك مسئلهٔ فلسفی بحث نمی کند بلکه همواره امکان را درمقابل وجوب ووجوب را درمقابل امکان مورد بحث قرار می دهد وبنابر این باید گفت وجوب و امکان که مقابل آنان لاوجوب و لاامکان است و غرض علمی به آندو تعلق نمی گیرد، از جمله امور عامه و مسایل علم اعلی نمی باشند و حال آنکه هر دو از جمله مسایل علم اعلی و امور عامه اند) و اگر مقصود از تقابل یك نوع مباینت و مغایرت حاصل مابین دو چیز باشد، پس احوال مختص به هر یك از اقسام سه گانه واجب وجوهر وعرض به انضمام احوال مختص به دو قسم دیگر، جمعاً شامل کلیه موجودات می شوند و به هر یك از آنها غرض علمی خاص تعلق می گیرد زیرا همگی این احوال از مقاصد علمیه و مسایل مطلوب و موردنظر اند.

سپس ایشان درصدد دفع اشکالات وارده بر آمده و در دفع اشکالات مرتکب تکلفات شدیدی شده اند. از جمله تکلفات اینکه (در پاسخ نقض تعریف، به کمّ متصل و کیف) گفته اند: امور عامه عبارتست ازمشتقات و آنچه که در حکم مشتقات است (یعنی امور عامه، کمّ و کیف و امکان ووجوب و وحدت و کثرت و امثال آن نیستند بلکه امور عامه عبارتند از الفاظ و کلماتی

مشتق از آنها مانند متکمّم ومتکیّف وممکن وواجب وواحد وکثیر ویا عباراتی در حکم مشتق از قبیل ذوکم، ذوکیف، ذووجوب، ذوامکان یا کمی، کیفی، امکانی، وجوبی ونظایر آن). و از جمله تکلفات دیگر اینکه (در پاسخ شق دوم از اشکال علامه دوانی گفته اند) مقصود (آن کسی که گفته است امور عامه اوصافی هستند که خود به تنهایی ویا به انضمام مقابلش شامل جمیع موجودات شوند) این است که خودش با مقابل واحدی که به هر دو طرف غرض علمی تعلق می گیرد، شامل کلیهٔ موجودات شود و این احوال یعنی احوال مختصه، یا امور متکثر ومتعددی هستند ویا اینکه (اگر دارای مقابل واحدی هستند) به هردو طرف متقابلین غرض علمی تعلق نمی گیرد مانند مسئلهٔ قبول خرق والتیام وعدم قبول خرق والتیام. ولی عدم قبول به نحو سلب مطلق نه به نحو عدم ملکه (وظاهراً پاسخ دهنده اشکال در اینجا شق دوم از تردید را اختیار نموده و بر اساس شق دوم پاسخ داده است).

از جمله تکلفات دیگر اینکه (در پاسخ از شق اول از اشکال علامه دوانی) گفته اند مقصود از مقابل، مقابلی است اعم از مقابل بالذات و مقابل بالعرض و مابین واجب و ممکن (اگر چه تقابل بالذات نیست ولی) تقابل بالعرض است (یعنی مقابل بالذات واجب لاواجب است و چون مفهوم لاواجب بر ممکن صدق می کند لذا ممکن که مصداق لاواجب است مقابل واجب است. تقابل بالعرض) همان طور که مابین واحد و کثیر تقابل بالعرض است (زیرا مقابل بالذات واحد لاواحد است و کثیر مصداق لاواحد است پس کثیر مقابل واحد است تقابل بالعرض) ولی پاسخ دهنده غافل از این است که تقابل بدین معنی اعم، بر احوال مختصه نیز صدق می کند (وباید گفت که هر یك از احوال مختصه با مقابل خود بدین معنی از تقابل مشمول تعریف امور عامه خواهند بود) وهمچنین بقیهٔ گفتار آنان که ذکر آن موجب تضییع وقت است.

شبهه و حل آن

مثل همین تحیر و اضطرابی که برای گروهی از حکما در تعریف و تفسیر امورعامه پیش آمده است در مورد موضوعات سایر علوم (وتعریف و تفسیر عرض ذاتی و عرض غریب) نیز روی داده است. تقریر شبهه این است که موضوع هر علمی طبق مشهور عبارت است از چیزی (یعنی یك معنی ومفهوم عام وکلی) که در آن علم از عوارض ذاتیه آن چیز بحث شود و حکما در تفسیر عرض ذاتی گفته اند عرض ذاتی عبارت است از امری خارج از ذات موضوع که بر موضوع حمل گردد و آن عرضی است که (به یکی از سه طریق عارض بر موضوع می گردد) یا به نفس ذات موضوع و بدون واسطه بر موضوع حمل گردد. مانند وجوب ویا امکان که عارض بر ذات واجب و ذات ممکن می گردد. بدین گونه که مفهوم وجوب از ذات واجب و مفهوم امکان از ذات ممکن انتزاع شود و سپس بر ذات واجب وذات ممکن حمل گردد. وحکما

اینگونه محمولاتی را که از نفس ذات موضوع انتزاع شده و سپس برذات موضوع حمل می‌گردد، عرض خارج محمول می‌نامند و محمولاتی را که از خارج آورده و ضمیمهٔ موضوع کرده اند، عرض محمول بالضمیمه می‌نامند. مانند بیاض که ضمیمهٔ جسم شود و سپس به کلمهٔ ابیض بر جسم حمل گردد) ویا به واسطهٔ امری مساوی با موضوع (خواه امر مساوی، داخل در ذات موضوع باشد مانند ادراك کلیات که عارض بر انسان می‌شود به واسطهٔ صفت نطق ویا خارج از ذات موضوع باشد مانند ضحك که عارض بر انسان می‌گردد و به واسطهٔ صفت تعجب).

و چون حکما عرض ذاتی را بدین گونه تفسیر و محدود کرده اند بنابراین، امر بر آنان مشکل ودشوار گردیده زیرا ایشان دیده اند که گاهی در علوم بحث می‌شود از احوال و اوصافی که اختصاص دارند به بعضی از انواع موضوع (مانند امکان که عارض بر موجود ممکن می‌گردد که خود نوعی از موجود مطلق است و یا مانند رفع که عارض بر فاعل می‌گردد در حالتی که فاعل نوعی است از مطلق کلمه که موضوع علم نحو است) و یا بحث می‌شود از احوال و اوصافی که عارض بر نوعی از انواع عوارض موضوع اند (مانند احتیاج به ماده برای امکان استعدادی که نوعی است از امکان مطلق که عارض بر موجود می‌گردد) و یا بحث می‌شود از اوصافی که عارض بر نوعی می‌گردد که او خود نوعی از انواع موضوع است (مانند تحیز برای جوهر جسمانی که نوعی است از جوهر مطلق که خود نوعی است ازموجود مطلق) ولی ایشان در گفتار اعاظم حکما اندیشه و تدبر ننموده اند تا بدانند که کلیهٔ احوال و اوصاف نامبرده همگی عارض بر ذات موضوع می‌گردند. بدان معنا و مفهومی که حکمای سلف (در مورد عرض ذاتی) تقریر نموده اند. چنانکه بیان آن بزودی خواهد آمد.

(و چون مقصود حکمای سلف را بخوبی درك نکرده اند) لذا ناچار گاهی حکمای عظام و رؤسای علم ودانش را متهم به این کرده اند که ایشان در گفتار واحکام خویش مسامحه کرده اند (و در حقیقت مقصود ایشان از عوارض ذاتیه موضوع علم، عوارض ذاتیه نفس موضوع علم نیست، بلکه معنا و مفهومی است اعم از عوارض نفس موضوع علم و عوارض نوعی از موضوع علم و عوارض نوعی از نوع موضوع علم و عوارض عوارض موضوع علم). وگاهی فرق می‌گذارند مابین محمول علم (یعنی عرضی که به یك معنی عام وسیعی بر موضوع علم حمل می‌شود) ومحمول مسئله (یعنی عرض خاصی که در مسایل علم بر موضوع خاصی حمل می‌شود) همان طور که مابین موضوع علم و موضوع مسئله فرق گذاشته اند و چنین گفته اند که (عرض ذاتی در حقیقت، محمول علم است نه محمول مسئله و) محمول علم عبارت است از امر عامی که محمولات مسایل به طریق تردید بدان بازگردند و درآن منحل و مندرج گردند (یعنی درحقیقت عرض ذاتی امر عامی است مردد بین محمولات مسایل علم. مانند مفهوم مردد

بین استقامت و انحنا که برخط حمل می‌شود ویا مفهوم مردد بین قبول خرق والتیام وعدم قبول خرق و التیام که بر جسم مطلق حمل می‌گردند نه محمولات خاص. پس هرگاه گفتیم «الجسم العنصری قابل للخرق والالتیام والجسم الفلکی غیر قابل للخرق والالتیام» هیچیك ازدوکلمهٔ «قابل» و «غیرقابل» عرض ذاتی نیستند بلکه عرض ذاتی مفهوم مردد بین قابل و غیر قابل است که به لفظ «إمّا» که حرف تردید است تلفظ می‌گردد و گفته می‌شود «الجسم إمّا قابل للخرق و الالتیام او غیرقابل» و یا مفهوم مردد بین استقامت و انحناء که به نحو تردید برخط حمل می‌شود وگفته می‌شود «الخط إمّا مستقیم اومنحنی» ویا مفهوم مردد بین «اعراب» و «بناء» که بر کلمه که موضوع علم صرف است حمل می‌شود و گفته می‌شود «الکلمه إمّا معرب اومبنی» نظایر اینها).

وگاهی جزافات و اباطیل دیگری می‌گویند که طبع سلیم ازپذیرفتن آنها ابا دارد. وعجیب اینکه آنان بدین نکته توجه نداشته اند که فصلی که عارض بر جنس می‌شود و جنس را به دو قسمت تقسیم می‌کند در حقیقت عارض بر ذات جنس می‌گردد (با اینکه فصل اخص ازجنس است) و اخصیت فصل از جنس منافی با عروض وی بر نفس ذات جنس بماهو جنس نیست (پس لازم نیست که حتماً عرض ذاتی شیء مساوی با شیء باشد) و نیز ندانسته اند که عرض ذاتی و یا عرض غریب برای انواع گاهی عرض ذاتی اولی برای جنس اند و گاهی نیستند. هرچند انقسام عرض بدین اقسام، انقسام مستوفی و منحصر باشد (یعنی همانطور که فصل با آنکه اخص ازجنس است معذلك عرض ذاتی جنس است. هم چنین اعراض ذاتیه انواع که اخص از اجناسند، گاهی نیز عرض ذاتی اجناسند وگاهی هم نیستند. اما آنجا که عرض ذاتی نوع، عرض ذاتی جنس است مانند ادراك کلیات که هم عرض ذاتی انسان وهم عرض ذاتی حیوان است. زیرا حیوان که جنس انسان است، در اتصاف به ادراك کلیات، محتاج به این نیست که قبلا نوعی مخصوص و مستعد به استعداد خاصی جهت عروض این صفت گردد. زیرا جنس در حد ذات امری است مبهم و قبل از انضمام فصل، تحصّلی ندارد تا بتواند به وسیلهٔ امری دیگر مستعد قبول صفتی گردد. بلکه تحصل او به وسیلهٔ فصل است وپس از انضمام فصل ناطق، ادراك کلیات بر وی عارض می‌گردد. و اما آنجا که عرض غریب نوع، عرض ذاتی جنس است مانند مشی که عارض بر انسان می‌شود به واسطهٔ جزء اعم، یعنی حیوانیت، ولی عرض ذاتی حیوان است در حالتی که برای انسان عرض غریب است. وآنجا که عرض ذاتی نوع، عرض ذاتی جنس نیست مانند تعجب که عرض ذاتی نوع و عرض غریب برای حیوان است زیرا تعجب عارض بر حیوان نمی‌گردد، مگر بعد از آنکه انسان گردد وآنجا که عرض غریب نوع، عرض ذاتی جنس نیست، مانند تحیز که هم برای انسان وهم برای حیوان عرض غریب است. زیرا عروض وی بر هردو به واسطهٔ جنس اعم یعنی جسم است).

بلی هر امری که عارض بر شیئی گردد بواسطهٔ امری اخص از آن شیء و آن شیء در عروض آن امر بر وی محتاج به این باشد که قبل از عروض آن امر، استعداد خاصی پیدا کند، این امر، عرض ذاتی نیست، بلکه عرض غریب است. چنانکه در کتب شیخ الرئیس و سایر حکما بدین نکته تصریح شده است و اگر در مسایل فلسفی شخص زیرکی باشی کاملا خواهی دانست که عروض و لحوق فصول بر طبیعت جنس مانند عروض و لحوق استقامت و انحنا بر طبیعت خط، موقوف بر این نیست که طبیعت خط، قبل از عروض و لحوق آنها، نوعی خاص و مستعد برای لحوق آنها گردد. بلکه تخصص و تعین خط بدین دوصفت، صرفاً بوسیلهٔ عروض و لحوق این دو صفت و به معیت آنان حاصل می گردد نه قبل از عروض و لحوق آنان.

پس آن دو صفت با اینکه اخص از طبیعت جنس اند، عرض ذاتی و عرض اولی می باشند و گروهی از حکما به علت عدم تفطن به این مطلب که ما بیان کردیم (و گفتیم که عروض و لحوق صفت استقامت و انحنا بر طبیعت خط، با آنکه اخص از طبیعت خط اند، مستلزم تحصیل تخصص و استعداد قبلی به وسیلهٔ امر دیگری نیست) فهم و درك حقیقت امر در این مسئله بر آنان دشوار گردیده تا بدانجا که نسبت تناقص و تهافت به سخنان شیخ و دیگر حکمای عظام سلف داده اند. بدین سبب که شیخ و دیگران به طور صریح گفته اند که صفت عارض بر شیء بواسطه امر اخص در صورتی که آن شیء در عروض آن صفت بر وی محتاج به این باشد که نوعی خاص و متعین گردد، این چنین صفتی عرض ذاتی نیست بلکه عرض غریب است. با اینکه ایشان عرض ذاتی شامل بر سبیل تقابل را، به استقامت و انحنا که دو فصل مُنوِّع خط اند مثال زده اند (و چون ایشان چنین تصور کرده اند که عروض استقامت و انحنا بر خط حتماً مسبوق به حصول تخصص و استعدادی است در خط به وسیلهٔ امری دیگر، بنابراین تمثیل عرض ذاتی به استقامت و انحنا منافی و مناقض با حکمی است که شیخ ودیگران در مورد عرض غریب و فرق ما بین آن و عرض ذاتی کرده اند زیرا عرض ذاتی در عروض بر معروض، مسبوق به تخصص و استعداد خاصی نیست در حالتی که عروض انحنا و استقامت بر خط مسبوق به وجود تخصص و استعداد قبلی است) ولی من نمی دانم چه تناقضی در سخنان ایشان است جزاینکه بگوییم چون این اشخاص چنین پنداشته اند که امر اخص از شیء عرض ذاتی و اولی برای آن شیء نیست حکم کرده اند به اینکه عرض مانند مستقیم و مستدیر عرض ذاتی و اولی برای خط نیست، بلکه عرض ذاتی اولی برای خط همان مفهوم مردد بین این دو عرض است.

اشراق دوازدهم: در بیان مقولات عشر و احوال آنها

موجود بالذات (یعنی موجود حقیقی مانند جسم ویا بیاض، نه موجود اعتباری مانند ابیض

که در ذهن وجودی به نام وجود تألیفی، زاید بر وجود جسم و بیاض برای وی اعتبار و لحاظ می گردد)، یا جوهر است و آن موجودی است دارای ماهیتی که وجود آن در خارج شایسته و سزاوار این باشد که در موضوع قرار نگیرد، بلکه مستقل و قائم به خود باشد مانند جسم، ویا عرض است و آن موجودی است مقابل جوهر (یعنی موجودی است دارای ماهیتی که وجود آن در خارج شایستهٔ این است که در موضوع قرار گیرد مانند بیاضی که وجود وی در خارج نیازمند به جسم است) و مقولات (یعنی مجموع جواهر و اعراض که حکما هر یك را «مقوله» نامیده اند) همانا اجناس عالیهٔ کلیه موجودات ممکن الوجودند (بدین معنی که هر موجودی از موجودات ممکن الوجود حتماً در تحت یکی از این اجناس قرار دارند) و این اجناس عالیه ده قسم اند: جوهر، کمّ، کیف، أیْن، وضع، مَتیٰ، ان یفعل، ان ینفعل، ملك و اضافه (و گاهی بجای ملك، جِدَه گفته می شود).

کلیات جواهر (یعنی مفاهیم کلیهٔ ذهنیهٔ جواهر پنج گانه مانند مفهوم کلی جسم و عقل و نفس و هیولی و صورت) نیز جوهرند (ولی نه بدین معنی که مفهوم ذهنی جسم کلی مثلا خود نیز جوهری است مانند جسم خارجی تا بر تعداد جواهر پنجگانه خارجی پنج جوهر دیگر ذهنی اضافه گردد، بلکه) بدین معنی که مفهوم جوهر (یعنی موجود لا فی الموضوع) در ماهیات و حقایق ذهنیهٔ آنها مأخوذ و ملحوظ است (همان طور که در وجود خارجی آنها ماخوذ و ملحوظ است و علی هذا نمی توان مفاهیم کلیهٔ ذهنیهٔ جواهر را به اعتبار حلول در ذهن عرض نامید. خصوصاً به اعتقاد محققین از حکما به اینکه اشیاء به تمام ذات و ماهیت خویش در ذهن تجلی می کنند هر چند وجود ذهنی وجودی است ظلی و انعکاسی). و نیز بدان که برای جوهر به هیچ وجه ضدی وجود ندارد و اینکه مشارٌالیه و مقصود حقیقی در اشارهٔ حسیه و همچنین در اشارهٔ عقلیه، جوهر است (هر چند اشاره به جوهر چه در حس و چه در عقل مستلزم اشاره به عوارض موجود در جوهر نیز خواهد بود. مثلا هرگاه در حس ویا در عقل وذهن به جسمی اشاره نمودیم، مقصود بالذات نفس جوهر جسمانی مرکب از هیولی و صورت است ولی اشاره به جسم نیز مستلزم اشاره به ابعاد سه گانه و سایر اعراض موجود در اوست، هر چند مقصود و منظور بالذات نیستند).

همچنین جوهر هم قابل اضداد و هم قابل اشتداد است (زیرا جسم قابل اشکال و الوان و مقادیر متضاد یا سایر اوصاف متضاد و هم قابل اشتداد و استکمال به وسیلهٔ حرکت جوهریه است). و باید دانست که جایز نیست موجود واحدی به اعتبار وجود واحد هم جوهر و هم عرض باشد (زیرا جوهر و عرض چنانکه قبلا توضیح دادیم متضادند و اجتماع متضادین جایز نیست).

جوهر منقسم می گردد به جوهر حالّ (که در جوهر دیگری حلول می کند) وجوهر مَحَلّ (که محلی برای حلول جوهر دیگری است). و جوهری که مرکب است از حالّ و محل و جوهری

که مفارق وجدا است از حالّ و محل هم در ذات و هم در فعل و جوهر ی که مفارق وجدا است از حالّ و محل در ذات نه در فعل. و این جو اهر پنجگانه عبارتند از عقل (که جوهر ی است مجرد از ماده و صورت هم در ذات و هم در فعل و عمل) و نفس (که جوهر ی است مجرد از ماده و صورت در ذات نه در فعل و عمل) و هیولی (که محل صورت است) و صورت (که حال در هیولی است) و جسم (که مرکب از حال و محل است). و حکما حلول را به چند خاصیت تعریف نموده اند: یکی اختصاص ناعت (یعنی اختصاص محل به صفتی که ناعتیت یعنی اتصاف به آن صفت را اشعار کند. مانند بیاض که به وسیلهٔ حلول در جسم، جسم را به صفت ابیضیت نشان می دهد؛ در مقابل اختصاص غیر ناعت مانند اختصاص ملکی به مالکی که مُشعر به ناعتیت و اتصاف مالک به ملك نیست، بلکه فقط حاکی از مالکیت اوست). دیگر ی تابعیت در اشاره (بدین معنی که شیء حلول کننده در محلی، در اشارهٔ حسیه بدان محل، تابع محل باشد به طور ی که اشاره به محل مستلزم اشاره به حالّ باشد. چنانکه اشاره به جسم مستلزم اشاره به اوصافی است که در وی حلول کرده اند) دیگر ی ملازمت حال با محل در حرکت (به طور ی که حالّ، در حرکت، تابع و ملازم با محل باشد) و دیگر تعاریفی که بر ای حلول کرده اند در حالی که همه این تعارف باطل است و تعریف عرشی بر ای حلول این است که بگوییم حلول عبارتست از بودن شیء به حیثیتی که وجود فی نفسه او عین وجود و حصول آن بر ای غیر باشد (مانند وجود بیاض در جسم که وجود فی نفسه بیاض همان وجود و حصول بیاض است بر ای جسم و بر ای بیاض موجود در جسم وجودی غیر از وجود وی در جسم نیست) بنابر این وجود موضوع از جمله مشخصات است بر ای صفتی که در وی حلول نموده (و ناچار در تعریف حالّ باید وجود موضوع و محل نیز به نحوی منظور گردد).

جسم جوهر ی است دارای ابعادی متصل (یعنی طول و عرض و عمق بدین معنی که جسم، بالذات دارای صلاحیت قبول ابعاد سه گانه هست ولی وجود ابعاد بالفعل شرط تحقق جسم نیست زیر ا بعضی از اجسام مانند جسم کر وی فاقد بعضی از ابعادند) و جسم از نظر ما مرکب است از هیولی و صورت، به دلیل فصل و وصل و دلیل قوه و فعل که در محل خود به تفصیل بیان گردیده است، (نه از اجزاء صغار صلب به نام «جزء لایتجزّا» و «جوهر فرد» چنانکه جمعی گفته اند). زیر ا وجود اجزاء لایتجزی محال است هم به دلایلی که حکمای طبیعی اقامه نموده اند (و گفته اند ازجمله اینکه هر جزئی هر چند در غایت صغر و کوچکی حجم باشد به طور مسلم دو طرف محاذی با سمت راست و سمت چپ دارد و یا اینکه هر جزئی هنگام مقایسه و نسبت وی به جهات ششگانه عالم دارای شش طرف است که بالنتیجه به شش قسمت تقسیم می گردد و هم چنین اگر جزء مدوری را روی سطح املس مانند سطح آینه بگذاریم فقط یك قسمت از آن جزء با سطح آینه مماس خواهد بود و بنابر این این جزء مدور دارای اجزاء و

قسمتهای دیگر ی است که با سطح آینه مماس نیستند و نیز هر گاه جزئی از اجزاء لایتجزی با جزء دیگر ی ملاقات کند بدیهی است که در اولین لحظهٔ ملاقات فقط جزئی از این جزء با جزئی از آن جزء تماس حاصل می کند) و هم به دلایل مهندسین (مانند دلیل تفکك رُحیٰ و دلیل نفی دایره که در محل خود به تفصیل بیان گردیده وخلاصه آن این است که هر گاه سنگ آسیا حرکت کند، یا آنکه جزء واقع در محیط دایرهٔ صغیر نزدیك به مرکز به موازات جزء واقع در محیط دایرهٔ کبیر حرکت کند و همان مسافتی را طی می کند که جزء واقع در محیط دایره بزرگ طی نموده و یا اینکه جزء واقع در دایرهٔ صغیر قدری توقف کند تا جزء واقع در دایرهٔ بزرگ مقداری از مسافت را طی کند و این مستلزم تفکیك اجزاء دوایر است به نسبت بعد و قرب آنها به مرکز. اما نفی دایره این است که باتفاق علمای ریاضی دایرهٔ حقیقی خطی است مستدیر که اجزاء و نقاط فرضیهٔ آن کاملا و بدون هیچ خُلَل و فُرَجی متصل باشند و اگر جسم و یا سطح و یا خط واقع در محیط جسم کر وی، مرکب از اجزاء باشند، لازم می آید که مابین اجزایی که درسطح دایره قرار گرفته اند مختصر انفصال و خلل و فرجی که لازمه اختلاف اشکال و مقادیر اجزاء است پدید آید). خلل و فرجی وجود ندارد چنانکه ابن سینا در کتاب حکمت علائیه می گو ید «جسم در حد ذات پیو سته است که اگر گسسته بودی قابل ابعاد نبودی»).[۱۵] ولی باید دانست تمام ذات و حقیقت جسم به وسیلهٔ اتصال به تنهایی نیست. زیر ا جسم در حال اتصال قابل انفصال هم هست (و مسلم است که اتصال بنفسه و بالذات قابل انفصال نیست زیر ا هیچ ضدی، ضد خود را قبول نخواهد کرد) پس باید گفت اتصال، صورت ذات جسم است و آنچه که این صورت را قبول می کند و در خود می پذیرد همانا هیولای جسم است که هم قابل اتصال و هم قابل انفصال است پس ذات جسم به دو امر که یکی قوه و دیگر ی فعل است تنظیم می گردد (یعنی ذات و حقیقت جسم ازدوچیز که یکی بالقوه و به نام هیولی و دیگر ی بالفعل و به نام صورت است تنظیم می گردد) و هیولی و صورت در وجود متلازم با یکدیگر ند. زیر ا تصور انفکاك و جدایی یکی از دیگر ی در وجود امکان پذیر نیست (چه هیولی بالذات امر ی است بالقوه که در تحقق و فعلیت محتاج به وجود

---

۱۵. تحلیل و تجزیهٔ علمی جدید حاکی از آن است که جسم ازذرات کوچکی ترکیب یافته که یکی هستهٔ مرکزی و بقیه ذراتی هستند به نام «الکترون» که به دور هستهٔ مرکزی در گردش اند. و در پاسخ استدلال قدما می گویند: نیروهای متمرکز در ذات رابطه مابین اجزاء واقع در دوایر بزرگ و جزاء واقع در دوایر کوچك را حفظ می کند به طور ی که در حرکت جسم کر وی، مانند سنگ آسیا، بر محور خویش نه تساوی فواصل مابین دوایر کوچك و بزرگ نه تفکیك اجزاء لازم آید.

ناگفته نماند که منکرین ترکیب جسم ازذرات می گویند اصولا ترکیب جسم ازذرات محال است خواه ذرات قابل تجزیه و انقسام باشند یا نباشند و یا ذرات متحدالشکل و یا مختلف الاشکال باشند و یا متصل با هم و یا منفصل ازیکدیگر باشند و ظاهر عبارت ملاصدرا در اینجا نیز شامل مطلق ذرات اشیاء است هر چند دلیل طبیعیین و مهندسین فقط ناظر بر ابطال ذرات غیر قابل انقسام به نام «لایتجزا» و «جوهر فرد» می باشد. ـ م.

صورت است. و هم چنین صورت، جوهری است حالّ که در وجود خارجی محتاج است به محلی که در وی حلول کند) ولی در عین حال متضایفان نیستند (مانند اُبوّت و بُنوّت که تصور هر یك مستلزم تصور دیگری باشد؛ هر چند در وجود تلازمی مابین آنها نیست. پس نسبت مابین هیولی و صورت، نسبت تلازم است در وجود نه در ذهن و مقام تصور. و نسبت مابین متضایفین مانند ابوت و بنوت نسبت تضایف است در ذهن، و تصور نه تلازم در وجود. زیرا انفکاك «اب» از «ابن» در وجود، ممکن است ولی انفکاك هیولی از صورت در وجود ممکن نیست). و هر یك از هیولا و صورت محتاج به یکدیگرند. اما احتیاج هیولی به صورت، در وجود و فعلیت است. زیرا هیولی در حد ذات امری است بالقوه و اما احتیاج صورت به هیولی در بقای نوع و تعاقب اشخاص و افراد نوع است، به علت قابلیت صورت برای حدوث و زوال طریانِ اتصال و انفصال ولو به امکان وقوعی (زیرا صورت نوعی است منتشر الافراد و هر نوع منتشر الافرادی به وسیلهٔ تعاقب اشخاص محفوظ می ماند. پس صورت در بقا محتاج است به تعدد و کثرت افراد و تعدد و کثرت افراد به وسیلهٔ قبول تفکیك و انفصال و اتصال و عروض حدوث و زوال در صورت است و مسلم است که عروض این اوصاف همگی از لوازم ماده است. پس چون هیولی محتاج به صورت و صورت محتاج به هیولی است و احتیاج از طرفین بدون وجود امر ثالثی مستلزم دَور و یا تقدم و تأخر بدون دلیل است). بنابراین باید گفت در اینجا موجود ثالثی است که هر یك از هیولی و صورت را به وسیلهٔ دیگری بر پا می دارد اما نه بر وجهی که مستلزم دَور باشد.

پس صورت جسمیه با وحدت عمومیهٔ خود و با معیت شریکی مفارق و مجرد از ماده به نام عقل مفارق که شریك در علیت است، مقیم و نگاهدارندهٔ هیولی است. و از طرفی دیگر هیولی با تعیین و تشخص مستمری که از ناحیهٔ صورتی از صور سابقهٔ متعاقبه کسب نموده است، تشخص و تعین هر صورت لاحقی را قبول می کند. (و بدین دو سبب، جسم یعنی جوهر مرکب از هیولی و صورت به وجود می آید (ولی) تعیین و خصوصیت جسم نوعی مخصوص، به وجود همین در سبب و علت تکمیل نمی گردد بلکه) برای جسم صورت دیگری نیز هست به نام صورت نوعیه که جسم به وسیلهٔ آن صورت، نوعی طبیعی و متعین می گردد که ما در کتاب بزرگ خود به نام *اسفار* براهین و دلایلی بر اثبات وجود آن و دفاع از اشکال وارد بر آن بیان کرده ایم. (و خلاصه آن دلیل این است که ما در هر جسمی خاصیت و خصوصیت و آثاری مشاهده می کنیم که در جسم دیگری وجود ندارد. بدیهی است که این خاصیت و خصوصیت و آثار را نمی توان به ماده و صورت جسمانیه نسبت داد. زیرا ماده و صورت جسمانیه در کلیهٔ اجسام مشترك اند و بنابراین لازم می آید که کلیهٔ اجسام در کلیهٔ خاصیتها و خصوصیات و آثار مشترك باشند. پس ناچار در هر نوعی از انواع جسمانی اضافه بر صورت جسمانیه، صورتی است به نام صورت

نوعیه که منشأ آن آثار است). و ماسوای جوهر از اجناس عالیه، اعراض اند که فرد و یا نوع و یا جنس آنها در محلی که در آن قرار گرفته اند تبدیل به فرد و یا نوع و یا جنس دیگری می گردند ولی ذات حقیقت و محل با تغییر و تبدیل آنها تغییر نمی کند بلکه به حال خود باقی است. مثلا قطعهٔ موم و شمع گاهی رنگ و شکل و ابعاد آن تغییر و تبدیل می کند در حالتی که قطعهٔ موم و شمع به حال خود باقی است. باید دانست که مجموع اعراض نیز عرض است (و بنابراین، عقیدهٔ نَظّام دایر بر اینکه جسم از مجموع اعراض متراکم با هم پدید آمده است و ماده جسم عرض است نه جوهر، باطل است. زیرا مجموع متراکم از اعراض نیز عرض است. اضافه بر اینکه هیچ عرضی بدون وجود موضوع تحقق نمی پذیرد. تا بدین جا بحث در بارهٔ جواهر پایان یافت. اینك پس از بیان جواهر پنج گانه بطور اجمال می پردازیم به بیان اعراض نه گانه و کلام را به بحث دربارهٔ کمّ آغاز می کنیم).

کمّ منقسم می گردد به کمّ متصل (و کمّ منفصل) کمّ متصل آن است که دارای اجزای فرضیه ای است که هر یك از آن اجزاء، قدرمشترك مابین جزء سابق و جزء لاحق است که می توان آن را بدایت جزء لاحق و نهایت جزء سابق فرض نمود. مانند خط که هر یك از اجزاء و نقاط فرضیه آن دارای همین خاصیت است و آن بر دو قسم است: (کمّ متصل) قارّ (یعنی ثابت الاجزاء) و آن عبارتست از جسم تعلیمی و سطح و خط. و کمّ متصل غیر قار مانند زمان (که اجزاء فرضیه آن دائماً در تغییر و زوال اند) و (اما) کمّ منفصل عبارت است از عدد (و آن کمّی است که فاقد جزء مشترك باشد زیرا که هیچ یك از آحاد موجود در اعداد، جزء مشترك مابین این واحد و واحد دیگری نیست). و از خصوصیات کمّ اینست که هم قابل قسمت و هم قابل نسبت یعنی مساوات و عدم مساوات است به وسیلهٔ عَدّ (یعنی شمارش آحاد در کمّ منفصل) و به وسیلهٔ تطبیق (در کمّ متصل) یا تطبیق بالفعل (مانند تطبیق خط مستقیمی بر خط مستقیم دیگر) و یا بالقوه به واسطهٔ امکان وجود عادّ (مانند تطبیق خط منحنی بر خط مستقیم و تطبیق سطح مستدیر بر سطح مستوی. عادّ در کمّ منفصل یعنی عدد، عددی است که از تکرار وی، آن عدد بدست آید مانند عدد دو که عادّ عدد شش است و در مقدار و کمّ متصل، مقدار مفروضی است که آن را واحد اندازه گیری کم قرار دهیم. مانند متر که واحد طول است. وجود عاد در تطبیق خط مستقیم بر خط منحنی و یا سطح مستدیر بر سطح مستوی، امری است ممکن بدین طریق که ما می توانیم بالفرض خط منحنی و یا سطح مستدیر را خط مستقیم و یا سطح مستقیم فرض کنیم و سپس عادّی برای آن فرض نماییم و با آن عاد مفروض آنها را با یکدیگر تطبیق کنیم).

و باید دانست که مابین اقسام کم تضاد نخواهد بود زیرا هر سه قسم از کم متصل قار (یعنی خط و سطح و جسم تعلیمی) با هم در موضوع واحد یعنی جسم طبیعی جمع می شوند (و نیز تضادی مابین کم متصل قارّ و کم متصل غیر قارّ یعنی زمان نیست. زیرا شرط تضاد مابین دو چیز

عدم امکان اجتماع آنهاست در موضوع واحد که بالنتیجه وجود هر یك در موضوع واحد در تعاقب دیگری و پس از زوال آن خواهد بود) و مسلم است که زمان که کمّ متصل غیر قارّ است بدان گونه نیست که در تعاقب کمیات متصله سه گانه در موضوع واحد قرار گیرند، تا بدین جهت مابین آن و کمیات متصل قارّ تضادی باشد (زیرا موضوع کمیات متصلهٔ قارّ، جسم طبیعی است) و موضوع زمان، حرکت است و اما (کمّ منفصل یعنی) عدد، آن ماهیتی است که نوعْ اقلش در نوع اکثرش موجود باشد (مانند عدد سه که در عدد چهار و عدد چهار که در عدد پنج موجود است و هر یك نوعی جداگانه اند و این تنها از خصوصیات عدد است) بنابراین مابین مراتب اعداد، تضادی نیست. و اما عدد زوج و عدد فرد نیز با هم متضاد نیستند، زیرا یکی از طرفین، امر عدمی است (و شرط تضاد مابین دوچیز این است که هردو طرف امر وجودی باشند مانند سفیدی وسیاهی و ظاهراً امر عدمی فرد است نه زوج. زیرا معنی فرد تنهایی و جدایی از غیر است و معنی زوج تقارن دو فرد است. و باید دانست که مابین کم متصل و کم منفصل چنانکه از تعریف آنها مستفاد می گردد تضاد وجود دارد).

دیگر از اعراض کیف است و آن عبارت است از هیئت و حالتی قارّ و ثابت در محل و غیرقابل قسمت و نسبت (هرچند بالعرض و به تبع محل قابل قسمت و نسبت است مانند حرارت و برودت در اجسام و استقامت و انحنا در خط و شادی و غم و نظایر آن در نفس) و گاهی کیف متضاد با کیف دیگری خواهد بود (مانند بیاض که ضد سواد است) و گاهی نیز (در نتیجهٔ حرکت) رو به اشتداد و کمال می نهد (مانند حرارت در آب مجاور با آتش و یا آفتاب که به تدریج شدت می یابد و مخفی نماند که اشتداد در کیف گاهی تابع اشتداد در جوهر است، مانند اشتداد حرارت در قطعهٔ فلزی که در آتش گداخته و ذوب شود و گاهی نیست مانند اشتداد حرارت در آب مجاور با آتش و آفتاب).

کیف به چهار قسم (که هر یك جنسی است مشتمل بر انواعی) منقسم می گردد. (کیف مختص به کمّ، کیف محسوس، کیف قوه و کیف لاقوه، کیف استعدادی) زیرا که کیف غیر مختص به کمّ یا از باب کمالات و یا از باب استعدادات است. آن کیفی که از نوع کمالات است یا کیف محسوس و یا کیف غیرمحسوس است. قسم اول از دو قسم اول (یعنی کیف محسوس) بعضی ثابت و راسخ در محل اند که آن را کیف انفعالی نامند (مانند لطافت و ظرافت در بعضی از اجسام و احجار کریمه و زیبایی اندام در انسان و یا حیوان) و بعضی غیر ثابت و قابل زوال اند (مانند زیبایی و نقش و نگار در صورت زن و یا مرد که پس از مدتی زایل گردد) که آن را انفعال می نامند (چون به علت عدم ثبات و رسوخ شباهت کامل به مقولهٔ ان ینفعل یعنی تأثر تدریجی دارند. برخلاف قسم اول که ثابت و راسخ است و بدین جهت یاء نسبت بر آنها افزوده اند. زیرا به قول ادبا زیادت مبانی دلالت بر زیادت معانی می کند).

قسم دوم از دو قسم اول (یعنی کیف غیرمحسوس) نیز بعضی ثابت و راسخ در محل اند که به نام ملکات نامیده می شوند (مانند علم و شجاعت و امثال آن) و بعضی غیر ثابت و بزودی قابل زوال اند (مانند سرخی در شخص خجل و زردرویی در شخص ترسان) که به نام حالات نامیده می شوند و هر دو قسم از جنس کیفیات، مختص به موجوداتی هستند که دارای نفس می باشند و اما قسم دوم از دو قسم اول (یعنی استعدادات) بعضی از آنها کیفیاتی است از باب تأَبّی و امتناع (از قبول حالت و اثری مخالف) مانند صلابت (در جسم) و مِصحاحیت (یعنی نیرو و قوه استقامت در برابر امراض) نه صحت و این قسم از کیفیت به نام قوهٔ طبیعیه نامیده می شود، خواه در امری محسوس و یا در امری غیرمحسوس باشد و بعضی از آنها برای قبول و پذیرفتن اثری است (از غیر) مانند لین (یعنی نرمی و روانی جسم که آن را برای فصل و وصل و پذیرفتن هر شکلی آماده می کند) و یا مانند مِمراضیت (یعنی آمادگی مفرط بدن برای قبول مرض) نه مرض و این هر دو قسم از کیف (چه آنکه برای تابی و امتناع از قبول اثر و چه آنکه برای قبول و پذیرش اثری است) به نام قوهٔ غیرطبیعیه نامیده می شوند.

کیفیات محسوسه عبارتند از کیفیاتی که به وسیلهٔ حواس پنج گانه ظاهری ادراك می شوند. آنهایی که به وسیلهٔ حس لامسه ادراك می شود، عبارتنداز کیفیات چهارگانهٔ اولیه (یعنی حرارت و برودت ورطوبت و یبوست) و لطافت و کثافت (یعنی زبری وخشونت) و لزوجت و هشاشت (یعنی نرمی) و جفاف (یعنی خشکی) و بَلّه (یعنی نم و رطوبت ظاهر جسم) و ثقل و خِفّت. آنچه به وسیلهٔ حس باصره ادراك می شود عبارت است از نور در درجهٔ اول وسپس اشیایی که نور بر روی آنها تابیده، در درجهٔ دوم. آنچه به وسیلهٔ حس سامعه ادراك می گردد عبارت است از اصوات و حروف و عوارض آنها (یعنی نغمات و اصوات و اشکال مختلف در حروف) و آنچه به وسیلهٔ حس ذائقه ادراك می گردد عبارت است از نه (۹) طعم حاصل از فعل و تأثیر سه کیفیت حرارت و برودت و کیفیت معتدل مابین حرارت و برودت در سه مادهٔ لطیف و کثیف و مادهٔ معتدل مابین لطیف و کثیف.

کیفیات مختص به کم (بر دو قسمند) بعضی از آنها مختص به کم متصلند مانند استقامت و استداره و شکل، و زاویه نیز از انواع کیف مختص به کم است در نزد طبیعیین (زیرا زاویه نزد آنان عبارت است از هیئت محاطیت و محدودیت سطح مابین دو خط هنگام تقاطع دو خط در یك نقطه. ولی زاویه در نزد مهندسین عبارتست از سطحی که احاطه کند آن را دو خط متقاطع در یك نقطه؛ و بنابراین زاویه در نزد ایشان از جنس مقولهٔ کم است) و بعضی از آنها مختص به کمّ منفصل اند مانند زوجیت و فردیت. و اما کیفیات نفسانیه عبارتند از مثل علم و قدرت و خلق و لذت و فرح؛ أین عبارت است از نسبت جسم به مکان. و جِدَه (یا ملك) عبارت است از نسبت تملك (مانند «تعمم» یعنی عمامه به سر بستن و «تقمّص» یعنی پیراهن پوشیدن و «تملك» یعنی

مالك بودن).

واما وضع عبارت است از نسبت بعضی از اجزای جسم به بعضی دیگر (مانند نسبت پا به سر ونسبت شکم به پشت و نسبت چشم به دهان در انسان و حیوان) ویا نسبت جسم به امری خارج (مانند نسبت جسمی به جسم دیگری که در موازات و یا در محاذات آن قرار گرفته و یا نسبت جسم به جهات شش گانه که قسم اول را وضع داخلی و قسم دوم را وضع خارجی نامند).

اضافه عبارتست از نسبت متکرر مابین دو امر به طوری که نسبت از هر دو طرف تکرار شود (بدان گونه که تعقل هر یك مستلزم تعقل دیگری باشد مانند نسبت ابوت و بنوت مابین اب و ابن و نسبت فوقیت و تحتیت مابین دو امر) و واجب است که هر دو امر در عدد (و هم چنین در قوه و فعل) متکافو باشند (بدین معنی که اگر یکی از دوامر واحد باشد دیگری هم واحد باشد و هرگاه یکی از دو امر متعدد باشد، دیگری نیز متعدد و در عدد مساوی با دیگری باشد؛ و نیز اگر یکی از دو امر بالقوه و یا بالفعل باشد دیگری هم بالقوه و یا بالفعل باشد) و باید دانست که اضافه عارض بر کلیهٔ موجودات می گردد، به خصوص واجب الوجود که مبدأ کل موجودات است (زیرا نسبت کلیهٔ موجودات به مبدأ نسبت فقر به غنا و نسبت امکان به وجوب و نسبت معلول به علت است؛ و نسبت واجب الوجود به کلیهٔ موجودات نسبت معکوس است و طرفین نسبت نیز متکافو در عدداند. زیرا طرف واجب الوجود مفهوم ممکن الوجود است نه افراد خارجی و نسبت علیت و معلولیت همان طور که در درجهٔ اول مابین ممکن الوجود و واجب الوجود است، همین طور مابین مراتب طولیهٔ وجود، نسبت علیت و معلولیت دایر است).

ان یفعل عبارتست از تأثیر تدریجی (مانند تأثیر حرارت در آب مجاور با آتش) و ان ینفعل عبارتست از تأثر تدریجی (مانند تأثر آب از آتش مجاور).

مَتی عبارتست از نسبت حرکت یا متحرك به زمان (به منظور تعیین مقدار حرکت و تعیین مقدار کندی و یا سرعت آن مانند نسبت حرکت انتقالی زمین به دور آفتاب به زمان معینی و یا نسبت آمدن زید از مسافرت به ساعت معینی) و باید دانست که وقوع حرکت در سه مقولهٔ اخیر (یعنی مقولهٔ ان یفعل و مقولهٔ ان ینفعل و متیٰ) ممکن نیست زیرا وقوع حرکت در این سه مقوله، مستلزم وقوع امر تدریجی الوجود درامر دفعی الوجود است (یعنی مستلزم این است که امر تدریجی الوجود مانند این سه مقوله داخلی در امر دفعی الوجود و از جنس او گردد) زیرا معنی حرکت در مقوله این است که برای متحرك، در هر آنی از آنات حرکت فردی از جنس مقوله به وجود آید مغایر با فرد دیگری (و این چنین مقوله ای باید امری ثابت الوجود و قارّ الذات باشد تا تحقق و حصول آن امر در آن ممکن باشد ولی این سه مقوله امری تدریجی الوقوع اند و وقوع انها در آن ممکن نیست پس اگر در این سه مقوله حرکت باشد لازم می آید که امر تدریجی الوجود در زمرهٔ امر دفعی الوجود قرار گیرد و تبدیل به آن گردد).

واما بسایط مانند نقطه و وحدت، خارج از جنس مقولاتند (زیرا هر چند نقطه به طور ظاهر عارض بر خط است ولی نه از جنس کم است، چون قابل قسمت نیست، و نه از جنس کیف است، چون کیف هیئت و حالت قارّ الذاتی است غیر قابل قسمت و نسبت؛ و نقطه هیئت و حالت چیزی نخواهد بود. علاوه بر اینکه نقطه، نفاد و نهایت خط است. پس امر عدمی است و کیف امر وجودی است. واما وحدت به علت این است که وحدت عین وجود حقیقی است و حقیقت وجود، خارج از جنس مقولات بلکه محقق کلیهٔ مقولات جواهر و اعراض است) واما شدت و ضعف و بحث دربارهٔ آنها (و اینکه آیا از جمله اعراض و از جنس کدام یك از مقولات عرضیه اند) خود مسئله ای طولانی است.

شاهد دوم

در اثبات قسم دیگری از شهود و وجود به نام وجود ذهنی

اشراق اول: در اشاره به نشآت و مراتب اجمالی وجود

بدانکه برای ماهیت واحد سه قسم وجود است که بعضی اقوی و اَتمّ از دیگری است. مثلا جوهر که ماهیت و مفهوم واحدی است گاهی موجود می گردد به وجودی مستقل به ذات خویش، یعنی وجودی جدا و مفارق از موضوع و ماده (بالمعنی الاعم) مانند عقول فعاله، با کلیهٔ درجات و مراتب آنان (یعنی عقول کلیه که هر فعل و عملی را در این عالم از قبیل ایجاد و اعدام و تغییر و تبدیل صور و نفوس و اجرام و سایر تصرفات خویش را در عالم بدون وساطت ماده و آلات و ادوات جسمانی انجام می دهند و بدین جهت آنها را عقول فعاله می نامند. برخلاف نفوس متعلق به ابدان حیوان و انسان که اعمال و افعال و تصرفات و تدابیر خویش را در ابدان به واسطهٔ ماده و آلاتی که حامل قوای نفسانیه اند انجام می دهند) و گاهی دیگر موجود می گردد به وجودی محتاج به ماده و مقارن با ماده و وجودی منفعل و متأثر از اضداد (نظیر حرارت و برودت ورطوبت و یبوست و صحت و مرض و سایر احوال و عوارض و اوصاف متضاد) و وجودی متحرك و ساکن و وجودی کاین و فاسد (یعنی وجودی که از عناصر مختلفی تکوین یافته و پس از مدتی به علتی از علل فاسد و تباه می گردد) مانند صور نوعیه و نفوس منفعل و متأثر از حوادث با درجات و مراتب مختلفی که دارند و گاهی دیگر موجود می گردد به وجودی غیر از آن دو وجود و آن وجودی است متوسط بین دو عالم (یعنی عالم مفارقات عقلیه و عالم صور و نفوس مقارن با ماده) مانند صوری که انسان در ذهن تصور می کند (که این قسم از وجود را وجود ذهنی می نامیم).

اشراق دوم: در اشاره به وجود ذهنی

(گروهی از حکما مانند امام فخر رازی اصولا منکر وجود ذهنی و حصول اشیاء در ذهن شده اند و می گویند علم نفس به اشیای خارجی عبارت است از اشراف و احاطه نفس بر اشیاء بدون آنکه صورتی از آنها در ذهن وارد گردد. بعضی دیگر گفته اند اشیاء به حقیقت ذات و ماهیت خویش در ذهن حاصل نمی گردند، بلکه مثال و شبحی از آنها در ذهن حاصل می گردد. ولی اعاظم حکما و فلاسفه معتقدند به اینکه ذات و حقیقت اشیاء بدانگونه که در خارج اند به وجودی صوری به نام وجود ذهنی در نفس حاصل می شوند. پس انسان ذهنی تصوری، انسانی است واقعی و حقیقی که با تمامی ذات و ماهیت خود که عبارت است از حیوان ناطق، در ذهن موجود گردیده و هیچ فرقی مابین انسان ذهنی تصوری و انسان خارجی نیست، بجزاینکه انسان خارجی موجود به وجودی است عینی و منشأ آثار، و انسان تصوری موجود به وجودی است ذهنی به نام وجود صوری و وجودی ظلی فاقد هرگونه آثار بجز حالت و کیفیتی که از آن وجود در نفس پدید می گردد). حکما در مقام اثبات وجود ذهنی چنین گفته اند: که ما گاهی اموری را تصور می کنیم که در خارج موجود نیستند (مانند مفهوم شریكُ الباری و مفهوم اجتماع النقیضین و مفهوم جوهر فرد) و سپس بدین امور اوصاف و احکامی نسبت می دهیم که همگی اموری ثبوتی وواقعی هستند (نه سلبی واعتباری. مثلامی گوییم «شریكُ الباری ممتنعُ ـ الوجود» و «اجتماعُ النقیضین مغایرٌ لاجتماع الضدین» و «الجوهرُ الفردُ باطلٌ» و کلیهٔ این احکام به صورت قضیهٔ موجبه اند) ومسلم است که حکم بر هر چیزی (به صورت قضیهٔ موجبه) ممکن نیست مگر بعد ازوجود آن چیز. وچون این گونه امور در خارج موجود نیستند پس حتماً در ذهن موجودند. این بود اصل دلیل مشهور ازناحیهٔ حکما. ولی جماعتی از آنان بر این دلیل از جهات بسیاری اعتراضاتی کرده اند که پاسخ بسیاری از آن اعتراضات تاکنون برای ایشان میسر نبوده؛ ولی ما به فضل الهی به یك سلسله اصول و قواعدی از طریق کشف و شهود راه یافته ایم که به وسیلهٔ این اصول و قواعد کلیهٔ اشکالات وارده در این مقام مرتفع گشته و به نور آنها تاریکیهای آن اوهام زدوده گردیده است.

اشراق سوم: در اشاره به اصلی از آن اصول که با توجه به آن اصل بسیاری از اشکالات وارده بر وجود ذهنی مرتفع می گردد

آن اصل اینست که خدای متعال نفس ناطقهٔ انسان را به نحوی آفریده است که دارای قدرت و توانایی بر ایجاد صور اشیا درذات و عالم خویش است. زیرا نفس ناطقه ازسنخ عالم ملکوت و عالم قدرت وتوانایی است (پس نفس قادر است بر ایجاد صور اشیاء درذات خویش و هم درخارج) ولی مانع از تأثیر وقدرت بر ایجاد اشیاء در خارِج، غلبهٔ احکام تجسم (ناشی از

تعلق نفس به بدن) و تضاعف و تزاید جهات امکان و حیثیات اَعدام و ملکاتی است که از ناحیهٔ مصاحبت با ماده و علایق ماده در وی پدید آمده اند (ومقصود ازاَعدام، عدم کمالات و مقصود از ملکات، اوصاف ناپسندی است که از ناحیهٔ تعلق به بدن در نفس راسخ گشته اند) و هر صورتی که از فاعلی صادر شده است که احکام وجوب و تجرد و غنی بر وی غالب گشته، برای این صورت حصولی است برای فاعل خویش به نام حصول تعلقی (که می توان آن را تشبیه کرد به حصول نقشه و هندسهٔ عمارت در ذات مهندس، قبل از عمل) بلکه حصول و وجود فی نفسه صورت، عیناً همان حصول ووجود اوست برای فاعلی که مفیض و موجد اوست (بدین معنی که وجود نفسی صورت و وجود رابطی یعنی وجود در ذات فاعل و برای فاعل یکی است. و برای این چنین صورتی در برابر این چنین فاعلی، وجودی جدا و مستقل از وجودی که برای فاعل اوست نخواهد بود) و فاعلی که مفیض و موجد چیزی است فاعل حقیقی است در عرف حکمای الهی.

و اما فاعل در عرف حکمای طبیعی عبارتست از هر چیزی که مبدأ و علت حرکت در چیز دیگری باشد هرچند تحریك، بر سبیل اعداد و آمادگی آن چیز برای قبول صورت و یا هر دگرگونی دیگری باشد مانند بنّا در بنای عمارت و نجار در عمل نجاری (که فقط ماده را به وسیلهٔ تحریك آماده قبول صورت و شکل جدیدی می کند نه آنکه وجود به آن ماده و یا به آن صورت حاصل درنتیجهٔ تحریك می بخشد). پس بنّا و نجار از آن جهت که دو موجود جسمانی اند در کار خویش به قابل بیش از فاعل شباهت دارند (زیرا در حقیقت عمل آنها عبارت است از اعداد و آمادگی و قابلیت در ماده) و فاعلیت آنان که شباهت به فاعلیت حقیقی (یعنی فاعلیت به نحو ایجاد و افاضه) دارد همانا انشاء و ایجاد اثری است به نام تصویر خانه و عمارت و تصویر شکل سریر و نظایر آنها در باطن خویش (که ناچار صورت این عمل قبل از انجام آن در خارج، در ذات نفس به انشاء و خلاقیت نفس پدید می گردد). پس نفس (با این خصوصیت و صفت خلاقیت صور در ذات خویش) آفریده و ابداع شده است به عنوان یك مثال و نمونه ای از ذات خدای متعال که در این عالم نمایندهٔ ذات و صفات و افعال اوست (و شاید به همین سبب بود که آن یکه تاز عالم لاهوت، در سرای عالم ناسوت، که نفس او افضل و اکمل کلیه نفوس انسانی و دارای قدرت انشاء و خلاقیت در خارج نیز بود فرمود «من رآنی فقد رأی الحق») با تفاوتی که (از حیث امکان وجود ووجوب وجود و ضعف و شدت در وجود) مابین این مثال و حقیقت وجود واجب الوجودی است.

پس برای نفس در ذات خویش عالمی خاص و مملکتی است شبیه به مملکت خالق و آفریننده او که مشتمل است بر مثال و صور کلیه جواهر و اعراض مجرد و مادی و اصناف اجسام فلکی و اجسام عنصری بسیط و مرکب و سایر مخلوقات که همه را در ذات خویش مشاهده

می کند و مشاهده آنها به نفس حصول و ظهور آنهاست در برابر نفس، به علم حاصل ازذات خویش، به نام علم حضوری و شهود اشراقی، نه به علم حصولی (همان طور که کلیهٔ عالم وجود به عین اعیان وجودیهٔ خویش حاضر در برابر حضرت الوهی و همگی معلوم و مکشوف اند در نزد او به عین اشراق و تجلی ذاتی او). ولی مردم از عالم قلب و مقام و منزلت نفس و عجایب فطرت انسان و عالم ملکوت وی در غفلت و فراموشی عجیبی افتاده اند و این به علت اهتمام آنان به مشاهدهٔ محسوسات و اعراض حسی حیوانی و اسارت در قیود و علایق جسمانی و غفلت از امر آخرت و بازگشت به سوی خدا و محجوب و محروم بودن از شناسایی خداست چنانچه در قرآن مجید می فرماید: «نَسُوا الله فأَنساهم انفسَهم» (فراموش کردند خدارا پس خدا فراموششان ساخت خویشتن را ـ سورهٔ حشر، ۱۹). پس وجود صور اشیا برای نفس وظهور آنها در ذات نفس بدین نحو از وجود که غالباً اثری از آن در حس ظاهر آشکار نمی گردد، وجودی است که بدان گفته می شود «وجود ذهنی» و ظهور مثالی. پس این مطلب را (که ما در مورد نفس وقدرت خلاقهٔ او بیان کردیم) در ذهن خود حفظ و نگهدار تا که تو را یاری کند در دفع اشکالات وارده بر حصول اشیاء بر نفس (که جمعی از حکما در حل ودفع آن اشکالات عاجز مانده اند) از قبیل اینکه گفته اند که اگر صورت اشیاء در نفس حاصل شود لازم می آید نفس هنگام تصور حرکت، متحرک و هنگام تصور حرارت و برودت، حارّ و بارد و هنگام تصور کفر، کافر گردد. و هم چنین لازم می آید اجتماع متقابلین واجتماع متضادین در موضوع واحد هنگام تصور مفهوم سلب و ایجاب و تصور مفهوم سواد و بیاض و سایر اشکالاتی که از این قبیل است.

اشراق چهارم: در اشاره به مسلک دیگری در اثبات وجود ذهنی

آن طریق این است که ما می توانیم از اشخاص و افراد مختلف مندرج در تحت نوع واحد (مانند افراد انسان) و هم چنین از انواع مختلف مندرج در تحت جنس واحد (مانند انسان و فرس و حمار)، تعینات و خصوصیات شخصیه و تحصلات نوعیه، یك معنی واحد نوعی و یا یك معنی واحد جنسی را انتزاع کنیم، به طوری که ممکن و جایز باشد آن معنی واحد نوعی و یا جنسی را بر آن افراد و یا انواع به حمل هو هو حمل کنیم (و بگوییم مثلا زید انسان است و انسان حیوان است). مسلم است که این معنی واحد مشترك نوعی یا جنسی ممکن نیست که در خارج به صورت یك معنی واحد مشترکی (که جامع جمیع خصوصیات و یا جامع جمیع فصول نوعیه باشد)، موجود گردد. زیرا محال است که موجود واحدی در خارج متصف گردد به صفات متضادی که عبارتند از تعینات متخالف و لوازم و خصوصیات متضاد مربوط به افراد و یا انواع (از قبیل کوتاهی و بلندی قامت و یا سفیدی و سیاهی رنگ و یا اوصاف دیگری در افراد یك نوع، و از قبیل فصل ناطق و یا فصل ساهل و یا فصل ناهق در انسان و فرس و حمار که سه نوع مختلف

از حیوانند). پس وجود این معنی واحد نوعی یا جنسی در عالم حس در خارج از عالم تصور ممکن نیست مگر بر سبیل کثرت و تعدد و انتشار. و حال آنکه ما هر یك از این دو معنی کلی عام را به عنوان معنی واحدی لحاظ و تصور نمودیم که با صفت وحدت شامل افراد و یا انواع کثیری باشد و هر یك بر افراد خویش حمل شود و با آنها متحد باشد؛ بدان گونه که وجود عقلی وی کلیهٔ وجودات حسیهٔ شخصیهٔ جزئیه را در بر گیرد. پس وجود این معنی (عام وسیع محیط بر کلیهٔ افراد و یا انواع) از این لحاظ و با این جهت و خصوصیت، در عالم حس و جهت (که دارای ماده و لواحق مادی و محفوف به جهات و سایر خصوصیات جسمانی است) ممکن نیست والاّ اختصاص به مکان و یا به امور مکانی پیدا می کرد و سایر امکنه ازوجود او خالی بود (همانطور که هر فرد خاص معینی از افراد موجودات جسمانی به مکان معین و اوضاع و احوال معین اختصاص دارد که فرد دیگری در آن مکان و اوضاع و احوال با او شرکت ندارد). پس ای سالك راه حق و حقیقت از این طریق که تو را راهنمایی کردیم در راه سیر وسلوك علمی و عملی قدم بردار و از این مرحله جسمانی و عالم سفلی با یك گام بر فراز عالم قدس و ملکوت علوی که نزدیکتر است به مقصود اصلی و معبود حقیقی خویش پرواز کن (تا او را در حضرت عقلی و عالم قدس و حریم نورانی به چشم شهود علمی و یا به نور فنا مشاهده نمایی و دل از این سرای جسمانی منحوس برکنی و در حریم قرب و تجرد و صفا و نور محض مأویٰ گیری).

وهم و کشف

شاید تو (در فهم و درك دلیل مذکور تحت تأثیر قوه واهمه قرار گیری) و چنین بگویی که آنچه که نزد محققین از علما ثابت شده این است که برای اجناس و انواع و سایر طبایع کلیه، وجود و تحققی است در ظرف وجود اشخاص وافراد (مندرج در تحت این اجناس و انواع وطبایع کلیه). زیرا اجناس و انواع و سایر طبایع کلیه متحدند با اشخاص و افراد خویش در وجود خارجی (چنانکه در مبحث کلی طبیعی گفته اند وجود کلی، عین وجود اشخاص و یا در ضمن وجود اشخاص است). پس برای اجناس و انواع و طبایع کلیه وجود دیگری (در ظرف ذهن) جز این وجود خارجی معلوم و مکشوف نزد همه کس لازم نیست. (پس استدلال شما مبنی بر اینکه کلی به سمت کلیت وسعهٔ وجود، در خارج موجود نیست واهی و مردود است. این بود صورت اشکالی که در قوهٔ واهمهٔ بعضی خطور کرده) ولی بدان که در تقریر اشکال، خلط و درآمیختگی عجیبی (مابین حکمِ وهم و حکم عقل) پیش آمده که موجب اشتباه گردیده و بسیاری از ارباب کیاست و فطانت در این ورطهٔ خلط و غلط افتاده اند و این به علت اشتباهی است که در اینجا از ناحیهٔ گذاشتن کلی و طبیعت «بشرط شیء»، بجای طبیعت «لابشرط» روی داده است و تحقیق در این مسئله به مباحث ماهیت وفرق مابین اعتبارات ماهیت ارجاع

می گردد.

(وخلاصهٔ آن این است که ماهیت بر سه قسم است: ماهیت بشرط شیء وماهیت بشرط لا و ماهیت لا بشرط که آنهم بر دو قسم است: لا بشرط قسمی و لا بشرط مقسمی که مقسم برای کلیهٔ اقسام است و آن را کلی طبیعی یعنی نفس ذات ماهیت عاری از هر قید و شرطی حتی شرط اطلاق می نامند و این ماهیت در ذهن به شرط کلیت و عموم و درخارج به شرط تعین وتشخص موجود است. پس آنچه که در خارج موجود به وجود اشخاص است ماهیت لا بشرط مقسمی است و کلام ما در مورد ماهیت بشرط کلیت و عموم است که با این شرط و قید ممکن نیست در خارج موجود گردد). واگر ماهیت با صفت کلیت و عموم در این عالم خارجی موجود گردد محالات بسیاری لازم می آید (که قبلا به آنها اشاره کردیم). و اما ماهیت موجود در عقل (یعنی ماهیت کلیه) چون دارای وجودی است اجل و ارفع از این وجود حسی مادی مشارٌالیه، ودارای وحدتی است اجل و ارفع از این وحدتهای وضعیهٔ مقداریه، لذا وحدت عقلیه وی با کثرت حسیه و افراد خارجیه جمع می شود (و با آنها سازش دارد و با هریك از این افراد حسیه خارجیه جسمانیه صدق می کند) و به هیچ وجه منافی و مناقض آنها نیست. زیرا تناقض مابین وحدت و کثرت همواره مابین وحدت و کثرتی است از جنس وحدت یعنی کثرتی که از تکرار وحدت حاصل می گردد (نه مابین وحدت عقلی و کثرت حاصل از مقارنت ماهیت با ماده و لواحق ماده).

اشراق پنجم: در بیان اصل دیگر که به وسیلهٔ آن قسمتی از اشکالات وارد بر وجود ذهنی مرتفع می گردد

بسی لازم است بدانی که وحدتی را که حکما درمورد موضوع دو امر متناقض معتبر دانسته و از جمله وحدتهای هشت گانهٔ مشهور و ضروری در صحت و تحقق تناقض اند (بدانگونه که در فن منطق به تفصیل بیان گردیده) عبارت است از وحدت جسمانیهٔ وضعیه (حاصل ازمقارنت ماده و لواحق ماده) نه وحدت عقلیه (نظیر وحدت مفهوم کلی جوهر و عرض و انسان وحیوان و امثال آن). والاّ اگر مقصود، وحدت عقلیه می بود باید هنگام تعقل شیء واحدی که متصف به دو صفت متقابل است (مانند تعقل انسان ابیض و اسود یا تعقل جسم اثیری و عنصری) تقابل مستحیل (یعنی اجتماعی متقابلین) لازم آید وحال آنکه چنین نیست. (زیرا ممکن است که ما غالباً امری را که متصف است به چندین اوصاف متضاد متقابل، در آن واحد تصور و تعقل کنیم) و بدان که این تخصیص (یعنی تخصیص وحدت معتبر در صحت تناقض را به وحدت عقلیه) که ما آن را در این مقام، اصلی از اصول فلسفی بنیاد نهادیم، هرچند امری است غیرمشهود و در کلمات و عبارات بزرگان حکما و علمای فن منطق بدان امر تصریح نشده است، ولی از اشارات

و رموز کلمات و عبارات آنان ظاهر و آشکار است و نیز از آراء و عقاید ارباب کشف و شهود مستفاد می گردد، علاوه بر اینکه تعمق و تدبر در مقاصد عالیهٔ فلسفیه مارا بدین اصل رهبری می کند. چنانکه هرگاه اهل بصیرت و تدبر در مسایل فلسفی باشی بزودی این مطلب در مورد بحث و تحقیق در مثل افلاطونیه و بعضی از استبصارات و واقع نگریهای دیگر بر تومکشوف خواهد شد به یاری خداوند متعال.

اشراق ششم: در بیان اصل دیگری که بسیار نافع است

حمل و اتحاد مابین دوچیز گاهی ذاتی اولی است و مبنا و اساس این حمل عبارت است از اتحاد دوچیز در معنی و مفهوم (که البته اتحاد دوچیز در معنی و مفهوم مستلزم اتحاد آنها در وجود است، هرچند اتحاد در وجود در این حمل منظور نیست مانند قضیهٔ «الانسانُ انسان» و یا قضیهٔ «الانسانُ حیوانٌ ناطق». زیرا مفهوم حیوان ناطق همان مفهوم انسان است و هیچ فرقی مابین این دو مفهوم نیست، مگر به اجمال و تفصیل). و گاهی حمل عرضی و متعارف است (که حمل شایع صناعی نامیده می شود. یعنی حملی که در علوم و صنعت بحث و مجادلهٔ علمی بکار برده می شود و شایع در محاورات علمی است) ومعنی و غرض از این حمل بیان اتحاد دو امر است در وجود نه در معنی و مفهوم. خواه محکومٌ علیه (یعنی موضوع قضیه) مفهوم عام و کلی باشد چنانکه در قضایای طبیعیه (یعنی قضایایی که موضوع، نفس ذات و طبیعت چیزی باشد مانند قضیهٔ «الانسانُ حیوانٌ ناطق» و یا «الجسمُ جوهرٌ ممتدٌ فی الجهات الثلاث» و نظایر آن، که حکم بر نفس ذات و طبیعت شیء شده است) مشاهده می گردد و یا اینکه محکومٌ علیه افراد و اشخاص خارجی باشند چنانکه در قضایای متعارف و معمول مشاهده می گردد. و این حمل یعنی حمل شایع صناعی اعم از این است که محمول، ذاتی برای موضوع باشد (خواه تمام ذات مانند «زیدٌ انسان» و یا جزء ذات مانند «زیدٌ حیوان») و یا اینکه محمول، امر عرضی باشد (مانند «زیدٌ ابیض»). پس حمل در یکی ازدو قسم حمل شایع صناعی، حمل ذاتی است (و آن، هنگامی است که محمول، ذاتی موضوع باشد) و در دیگری حمل عرضی است (و آن هنگامی است که محمول امر عرضی باشد).

پس (با توجه به این اصل مفید که در مورد دو قسم از حمل بیان گردید) باید دانست که گاهی یك معنا و مفهومی بر خودش حمل می شود و این حمل صادق و درست است ولی به یکی از دو قسم حمل (یعنی به حمل ذاتی اولی) و گاهی حمل همین معنی و مفهوم بر خودش کاذب و نادرست است ولی به قسم دیگری از حمل (یعنی حمل شایع صناعی) مانند مفهوم جزئی و تشخص و جنس و فصل و لامفهوم و لاشیء و اجتماع نقیضین و شریك الباری و عدمِ عدم و امثال آنها: و هم چنین مفهوم حرکت و زمان و استعداد و هیولی و نظایر آنان. (مثلا می گوییم

«جزئی» جزئی است به حمل اولی، یعنی مفهوم «جزئی» به حمل اولی مفهوم جزئی است نه چیز دیگر ی. ولی «جزئی» به حمل شایع صناعی، «جزئی» نیست بلکه به این حمل، کلی است. زیرا مفهوم جزئی مفهوم عام و کلی است که بر همهٔ «جزئی»ها صدق می کند و هر مفهومی که بر همه افراد خود صدق کند، کلی است. و هم چنین مفهوم تشخص، تشخص است به حمل اولی. ولی کلی و خلاف تشخص است، به حمل شایع. و هم چنین مفهوم جنس، جنس است به حمل اولی ولی به حمل صناعی، مثلا جسم است و یا حیوان است و یا جوهر و یا عرض و یا ذوات و حقایقی دیگر که در عالم وجود دارند. و هم چنین است فصل که به حمل اولی فصل است و به حمل ثانوی، نطق و نظایر آن از حقایقی است که موجب تعیین و امتیاز هر نوعی می باشند. و هم چنین مفهوم لامفهوم و لاشیء که به حمل اولی لامفهوم و لاشیء اند ولی به حمل شایع مفهوم و شیء اند. و اجتماع نقیضین که به حمل اولی اجتماع نقیضین است ولی به حمل شایع، اجتماع نقیضین نیست. زیرا اجتماع نقیضین در وجود محال است. و هم چنین شریك الباری به حمل اولی شریك الباری است ولی به حمل شایع موجودی است در ذهن، مخلوق و ممکن الوجود. و نیز عدمِ عدم، به حمل اولی عدم است ولی به حمل شایع، وجود است. و نیز حرکت، به حمل شایع وجودی است در خارج، مخصوص و ما در محل خود ثابت کرده ایم که حرکت داخل در هیچ مقوله نیست بلکه نحوه خاصی است از وجود و در ذهن وجودی است ثابت. و نیز زمان، به حمل اولی زمان است ولی به حمل شایع مقدار حرکت است. و استعداد به حمل شایع خاصیتی است در جوهر؛ و هیولی نیز جوهری است قابل و حامل صورت). و لذا حکما در زمره شرایط تحقق تناقض وحدت دیگری را از جمله وحدتهای مذکور ضروری و لازم و معتبر دانسته اند به نام وحدت حمل. زیرا (همان طور که به تفصیل بیان کردیم) هر یك از مفاهیم نامبرده هم بر خود صدق می کنند و هم صدق نمی کنند اما به دو حمل نه به یك حمل پس با توجه به این اصل (یعنی اصل اختلاف در حمل) بسیاری از اشکالات مختص به مسئلهٔ تعقل و وجود ذهنی حل می گردد.[۱۶]

۱۶. جمهور حکما در مبحث تناقض هشت وحدت را شرط صحت تناقض دانسته اند:
۱) وحدت موضوع مانند «زید ایستاده است» و «زید نایستاده است»
۲) وحدت محمول مانند «زید ادیب است» و «زید ادیب نیست»
۳) وحدت مکان مانند «زید نشسته است در خانه» و «زید ننشسته است در خانه»
۴) وحدت زمان مانند «زید اکنون خوابیده است» و «زید اکنون نخوابیده است»
۵) وحدت قوه وفعل مانند «زید متحرك است بالقوه» و «زید متحرك نیست بالقوه»
۶) وحدت کل و جزء مانند «این جسم سفید است تماما» و «این جسم سفید نیست تماما» و «نوك این قلم سیاه است» و «نوك این قلم سیاه نیست» ←

اشراق هفتم: در هدایت و راهنمایی افکار به طریقهٔ دفع اشکالات و شبهات از ناحیهٔ این اصل

آنچه که دلایل اثبات وجود ذهنی اقتضا می کند جز این نیست که برای اشیاء حصول و تحققی است در نزد ذهن (ولی بدین معنا که اشیاء) به مفاهیم و ماهیات و معانی خویش در ذهن (حاصل می شوند) نه به هویات اشخاص و اعیان خارجیهٔ خود. والا (اگر اشیاء به وجود عینی و بدان گونه که در خارجند در ذهن حاصل می شدند) وجود ذهنی عیناً وجود عینی بود (و فرقی مابین دو وجود نبود) و بنابراین قسم دیگری از وجود به نام وجود ذهنی وجود نداشت و این خلاف فرض و نقض دلایل وجود ذهنی است (و حال آنکه ما به شهادت دلایل متقن و محکمی وجود ذهنی را ثابت نمودیم). پس مفاد و نتیجهٔ دلایل مذکور، فقط حصول مفاهیم اشیا در ذهن ما است نه افراد و اشخاص. پس آنچه که از مقوله جوهر من باب مثل در ذهن حاضر می شود ماهیت جوهر و ذات اوست (که به وجودی به نام وجود صوری که فقط نشان دهنده ذات و ماهیت جوهر است در ذهن حاصل می گردد) نه فردی از جوهر (موجود به وجود شخصی مقارن با عوارض و لواحق و خصوصیات فردیت). و هم چنین آنچه که از تصور و تعقل حیوان در ذهن حاضر می گردد مفهوم حیوان است نه شخص خاص و فردی از حیوان. و همان طور که مفهوم جوهر مطلق، جنس عالی است برای انواع جواهری که در تحت این جنس مندرجند و او خود دیگر فردی از افراد جوهر نیست، والا مانند هر فردی از اصل جوهریت و امر دیگری که مقوم او بود ترکیب می یافت و دیگر جوهر مطلق نبود و حال آنکه ما آن را جوهر مطلق فرض نمودیم، بلکه مفهوم جوهر مطلق ناچار باید با یکی از دو قسم حمل، جوهر و با دیگری عرض باشد. همین طور است حکم در بارهٔ کلیهٔ تصورات ما از قبیل تصور حیوان مطلق و تصور انسان مطلق و یا تصور امور دیگری از حقایق موجود.

پس حیوان معقول و متصور در نفس، حیوان است به یکی از دو وجه مذکور (یعنی به حمل اولی ذاتی) و حیوان نیست به وجه دیگری (یعنی به حمل شایع صناعی بلکه وجودی است علمی و وجودی است صوری و اشراقی که از صُقع نفس و مقام شامخ خلاقیت او تجلی نموده، و

→ ۷) وحدت اضافه مانند «زید بلند قامت است نسبت به امر» و «زید بلند قامت نیست نسبت به امر»
۸) وحدت شرط مانند «زید مسلمان است به شرط ادای شهادتین» و «زید مسلمان نیست به شرط ادای شهادتین»
و این وحدات هشتگانه را در یك رباعی بنظم درآورده اند بدین قرار:

در تناقض هشت وحدت شرط دان — وحدت موضوع و محمول و مکان
وحدت شرط و اضافه جزء و کل — قوه و فعل است این را هم بدان

ولی صدرالمتألهین در صحت تناقض یك وحدت دیگر را نیز لازم دانسته و آن عبارت است از وحدت حمل مانند «کلی، کلی است به حمل اولی» و «کلی، کلی نیست به حمل اولی» ـ م.

این وجود و ظهور و تجلی نفسانی را می توان کیف نفسانی نامید چنانکه در مبحث وجود ذهنی از کتاب *اسفار* بیان گردیده. پس ماهیات و مفاهیم کلیهٔ ذهنیهٔ به حمل اولی همان ماهیاتند ولی به حمل شایع، وجود و اشراق و تجلی نفسند همان طور که ماهیات اعیان موجود در عالم خارج هر یکی به حمل اولی ماهیتی است مخصوص ولی همگی از نظر وجود و صدور از ناحیه مبدأ کل، وجودات خاصه و تجلیات عینیه الهیه اند) و هم چنین کاتب به یکی از دو وجه (یعنی به حمل اولی) کاتب است و به وجه دیگری (یعنی به حمل شایع) کاتب نیست. پس این قاعده را (که ما در مورد صور و مفاهیم ذهنیه و اختلاف دو حمل بیان کردیم) در مورد تعقل و تصور هر مفهوم و معنایی که از موجودات خارجیه در ذهن تو حاصل می گردد، مقیاس و میزانی کامل و صحیح قرار ده (تا بدانی که هر معنی و مفهومی را که از هر موجودی از موجودات خارجیه تصور و تعقل می کنی صرفاً و در حد ذات خویش، همان مفهوم است به حمل اولی خواه بسیط و یا مرکب از جنس و فصل و مشتمل بر کلیهٔ ذات و ذاتیات باشد ولی البته با اسقاط ماده و صورت جسمانی و لواحق و عوارض و اوصاف و احوالی که لوازم وجود خارجی است). و هر کس بگوید که هنگام تصور مفهوم انسان صورتی در ذهن ما حاصل می شود دارای جسمیت و نمو و اغتذاء و حرکت ارادیه و ادراکات جزئیه و کلیه بدین معنی که این معانی و اوصاف به حقیقت بر وی صدق می کند و بر وی حمل می شود به حمل شایع صناعی، مانند انسان خارجی، این شخص از درایت و درک امری که در نظر عقل واضح و بدیهی است دور افتاده است.

اشراق هشتم: در کیفیت رهایی از این اشکال که شیء واحد هنگام تعقل هم جوهر و هم کیف است

این اشراق در کیفیت رهایی یافتن از (اشکال مشهوری است که بر وجود ذهنی وارد کرده اند دایر بر) اینکه هنگام تعقل انواع جوهریه (از قبیل جسم و حیوان و انسان و حجر و شجر و امثال اینها) لازم می آید که شیء واحد هم جوهر باشد (به اعتبار اینکه صورت حاصل در ذهن جوهر است. بر این مبنا و اساس که اشیاء به حقیقت ذات و ماهیت خود در ذهن حاصل می شوند)، و هم کیف باشد (به اعتبار اینکه حکما علم را از مقوله کیف دانسته اند. ولی ما با روش مخصوص به خود که در این باره اتخاذ نموده ایم از این اشکال رهایی جستیم) و آن روش، مسئلهٔ اختلاف دو نحوهٔ حمل است زیرا از این نظر صورت حاصل از انسان در عقل، انسان ذهنی است به حمل اولی و کیفیت نفسانیه است به حمل شایع.

و در رفع این اشکال نیازی به این مطلب نیست که بگوییم (صورت حاصله از) جوهر هر چند به حقیقت جوهر است ولی مفهوم عرض (مانند مفهوم کیف) نیز بر وی عارض می گردد (و بر وی صدق می کند صدق امر عرضی بر امر جوهری و صدق عرضی نه ذاتی، مانند صدق مفهوم

شیء که عرض است بر هر چیزی که خود دارای ذاتی مخصوص است)، چنانکه بعضی از فضلا در رفع اشکال بدین امر متوسل شده اند. و نیز صحیح نیست که (در رفع اشکال لزوم اجتماع جوهریت و کیف در صور ذهنیه جواهر) بگوییم صور ذهنیهٔ جواهر (هر چند به اعتبار حلول در ذهن عرضند چنانکه حکما گفته اند «الحالّ فی المحل المستغنی عنه عرضٌ» ولی در عین حال) مفهوم جوهر نیز بر آنها صدق می کند. بدین معنی که این صور، صوری هستند که اگر در خارج از ذهن موجود شوند، البته در آنجا موجود لا فی موضوع اند. (و این عیناً نظیر این است که به انسان آسیایی بگوییم افریقایی بدین معنی که اگر به افریقا سفر کند و در آنجا اقامت گزیند، افریقایی است و یا به خط مستقیم بگوییم مستدیر بدین اعتبار که اگر آن را بقدر لزوم منحنی کنیم مستدیر خواهد بود و ظاهراً این پاسخ منقول از ابن سینا است).

ولی چگونه این پاسخ را می توان پذیرفت در حالتی که وجود صورتی که اکنون در وعاء ذهن و در نفس تجلی و تمرکز یافته خود نیز وجود خارجی است. به شرط آنکه او را موجودی مستقل و بدون توجه و التفات به آنچه که در خارج به ازاء این صورت و در مقابل آن قرار گرفته است لحاظ کنیم (زیرا نفس که موضوع وجود صورت عقلیه است موجود خارجی است و امر موجود در موجود خارجی، موجود خارجی است) و مع ذلك آن صورت در موضوع یعنی در نفس قرار گرفته. پس پاسخ حقیقی همان است که گفتیم که صورت حاصل از جوهر در نفس به حمل اولی ماهیت جوهری است و همین صورت در حد ذات خود (به اعتبار حلول در نفس و به حمل شایع صناعی) فردی است از مقولهٔ کیف.

و راز این مطلب این است که هر ماهیت و معنایی در هر چیزی تابع همان نحوهٔ وجودی است که اختصاص به آن چیز دارد و آثار مخصوص به آن وجود بر آن چیز مترتب می گردد. (مثلا ماهیت امر ثابت قارّالذات مانند جسم، تابع وجودی است ثابت و ماهیت امر سیال مانند حرکت، تابع وجودی است سیال که آثار مخصوص به هر یك از این دو نحو از وجود بر هر یك از این دو امر مترتب می گردد) بنابر این ماهیت جوهر، ماهیت امری است که وجود وی در موضوع و متکی به موضوع نیست. پس هر وجودی که در موضوع نیست ماهیت جوهر بر آن وجود صدق می کند و با آن وجود در ظرف همان وجود متحد می گردد و بنابر این لازم نیست که بر نفس ماهیت جوهری که در ذهن متحد به وجودی قائم به موضوع به نام وجود ذهنی گردیده است، معنی جوهریت به حمل شایع صدق کند. زیرا این ماهیت در این نحو از وجود بدان صفت نیست که عقل از وی معنی جوهریت را انتزاع کند. بلکه این ماهیت در ذهن، فقط نفس مفهوم و معنی جوهریت است به حمل اولی (نه مصداق واقعی و حقیقی جوهریت که موجود به وجودی است که عقل می تواند از آن وجود، معنی جوهریت را واقعاً و حقیقتاً انتزاع کند و آن وجود، وجود خارجی است) و این مطلب (را که ما در اینجا در مورد صور ذهنیهٔ جواهر بیان کردیم)

هر چند امری است غریب بدین علت که مفهوم واحدی هم مستغنی از موضوع (یعنی جوهر) باشد و هم مستغنی از موضوع نباشد (یعنی عرض باشد)، لکن فحص علمی و برهان دقیق فلسفی (بدان گونه که توضیح داده شد) ایجاب می کند که آن را بپذیریم.

تفریع تحصیلی

نتیجهٔ تحقیقات ما در مورد وجود ذهنی این است که طبایع کلیهٔ عقلیه (یعنی مفاهیم کلیه ای که حاکی از ذات و طبیعت کلیهٔ اشیاء اند مانند طبیعت کلیهٔ انسان و جسم و حجر و نظایر آنها) از آن جهت که مفهوم کلی و صورت عقلیه اند داخل در تحت هیچ مقوله ای (بجز مقولهٔ مخصوص بخود) نیستند (بدین معنی که مفهوم کلی جوهر مثلا به حمل اولی، فقط جوهر است نه عرض و مفهوم کلی کمّ، فقط کمّ است و مفهوم کلی کیف، فقط کیف است به حمل اولی) ولی همین طبیعت کلیهٔ جوهر یا عرض از حیث وجود و تحقق در ذات نفس داخل در تحت مقولهٔ کیف اند (زیرا این وجود، وجودی است حاصل از اشراق و تجلی نفس و به منزله صفت و حالتی است برای نفس و در حقیقت باید گفت که هر یك از طبایع کلیهٔ عقلیه از نظر ماهیت، محکوم به حکمی و از نظر وجود، محکوم به حکم دیگری می باشند).

شك و تحصیل

اگر (با توجه به سخنان گذشته و تحقیقات ما در مورد صور ذهنیه معذلك باز به حالت شك و تردید خود باقی ماندی و چنین) گفتی که آیا نه چنین است که معنی و مفهوم جوهر در طبیعت اجناس و انواع جواهر و هم چنین مفهوم و معنی کمّ و مفهوم و معنی نسبت (که دو قسم از اعراضند) در طبیعت افراد آنها (در مقام تعریف)، مأخوذ و ملحوظ است چنانکه در تعریف انسان (که نوعی از انواع جواهر است) گفته می شود انسان جوهری است دارای ابعاد و نامی و حساس و ناطق و دربارهٔ زمان (که یکی از اعراض است) گفته می شود زمان مقداری است غیر قارّ و دربارهٔ سطح گفته می شود سطح، کمّ متصلی است قابل قسمت از دو جهت (و در تعریف آنها مقدار و کمیت را که جنس آنها است ملحوظ و مأخوذ می داریم. چنانکه در تعریف انسان که جوهر است مفهوم جوهر را ملحوظ و ماخوذ می داریم)، پس با این حال چگونه می توان گفت که صورت ذهنیهٔ انسان جوهر نیست و یا صورت ذهنیهٔ زمان و یا سطح، کم نیست (بلکه هر دو صورت چه صورت ذهنیهٔ انسان و چه صورت ذهنیهٔ زمان و سطح به اعتبار وجود ذهنی، کیف اند). این بود خلاصهٔ تقریر اشکال.

ولی شما باید آگاه باشید و به خاطر بیاورید که مجرد اخذ و لحاظ مفهوم جوهر در تعریف انسان با ذکر فصل (خاص به انسان و سایر فصول معتبر در تعریف انسان)، موجب این نیست

که این مجموع (حاصل از جنس و فصول مذکور) که حد انسان است فردی از افراد جوهر و مندرج در تحت مقولهٔ جوهر باشد به نحوی که (واقعاً و حقیقتاً معنی جوهریت) بر آن صدق کند بلکه آنچه که لازم و ضروری است، این است که این مجموع بر افراد خارجی و انحای وجودات مادی و مجردی آن صدق کند (یعنی انسانی که واقعاً و حقیقتاً مصداق جوهر و فرد واقعی جوهر است همانا انسانی است که به یکی از اقسام و انحای وجود خارجی موجود باشد نه مفهوم انسان و صورت حاصل از وی در ذهن).

اشراق نهم: در ذکر نمط الهامی دیگری که به وسیلهٔ آن کیفیت وجود کلیات در ذهن آشکار می گردد

در آغاز بحث دربارهٔ وجود ذهنی گفته شد که نسبت نفس به مدرکات حسیه و خیالیهٔ خود (نسبت فاعل مخترع است نه نسبت فاعل متصف. زیرا نسبت وی به مدرکات مذکور) شبیه تر است به نسبت فاعل مخترع (به مجعولات خود) از نسبت قابل متصف (به مقبولات خود. زیرا گفتیم که نفس نسبت به صور حسیه و صور خیالیه، سمت خالقیت و فاعلیت و ابداع دارد که پس از احساس امور خارجیه بی درنگ صورتی نظیر آنها ولی عاری از ماده در ذات خویش ایجاد می کند و پس از غیبت امور و یا انعدام آنها نظیر آنها را در قوهٔ خیال، انشاء و ابداع می کند و شاید صور محسوسات پس از احساس برای مدت طولانی در ذات نفس و یا در قوهٔ خیال باقی بماند) و بدین کیفیت بسیاری از مشکلات وجود ذهنی حل می گردد. اینك می گوییم اما حال نفس نسبت به صور عقلیهٔ انواع جوهریهٔ متأصّل (مانند صورت عقلیهٔ انسان و حیوان و جسم) تنها به طریق اضافهٔ اشراقیه (و ارتباط و اتصالی) است که برای نفس نسبت به ذوات عقلیه و مُثُل مجردهٔ نوریه واقع در عالم ابداع و موجود در صُقع ربوبی (به نام مثل افلاطونیه و ارباب انواع) حاصل می گردد (بدین معنی که نفس از طریق اشراف و اتصال به ذوات عقلیه، شعاع و جلوه ای از آن ذوات نوریه به نام صورت عقلیه که دورنمای ذوات عقلیهٔ نوریه است در وی تجلی می کند).

و اما کیفیت ادراك نفس و تعقل صورت عقلیهٔ جواهر بدین گونه است که این ذوات عقلیهٔ نوریه (که هر یك رب النوع جوهری از انواع جواهر جسمانیه اند) به علت غایت شرافت و علو رتبه و بُعد آنها از اقلیم نفس متعلق به اجرام و ابدان جسمانی، برای نفس امکان آن نیست که آنها را به نحو تام و کامل مشاهده کند، یعنی مشاهدهٔ نورانی و آنها را با دید عقلی رؤیت کند رویت کامل عقلی نه به علت وجود حجابی مابین نفس و آن ذوات و نه به علت منعی از ناحیهٔ آنها، بلکه به علت قصور نفس و عجز و ضعف ادراك (ناشی از تعلق به ابدان جسمانی). لذا ناچار آنها را مشاهده می کند مشاهده ای ضعیف و نارساست مانند کسی که شخصی را از فاصلهٔ

دوری ببیند (ونتواند درست اورا تشخیص دهد) ودر بارهٔ او احتمالاتی چند بدهد (بدین گونه که موجود مبهم وغیر مشخصی در نظر اومتمثل گردد که قابل انطباق بر امور مختلفی ویا اشخاصی مختلف و متفاوتی باشد). هم چنین مثال نوری و ذات عقلی نورانی قائم به ذات خویش که هنگام مشاهده و ملاحظهٔ نفس و اتصال و ارتباط وی با آن مثال نوری عقلی، در دیدگاه نفس امری مبهم ومحتمل وجلوه ای کلی ومشترك وقابل انطباق بر افراد بسیاری که همگی معلول این ذات نوری عقلی ودر تحت تدبیر وعنایات وی قرار گرفته اند، متمثل می گردد (که ما آن را صورت کلیهٔ عقلیه و معنی عام جنسی و یا نوعی می نامیم) چنانکه بزودی خواهی دانست و معلول نیز متحد است با علت خود به نوعی از اتحاد (و بنابراین می توان آنها را نیز نشان و نمونه ای از آن علت قرار داد). (پس بدین علت صورت عقلیهٔ حاصل در نفس را از مشاهدهٔ ذوات نوریهٔ عقلیه، کلی می نامیم که مشاهدهٔ ذوات نوریهٔ عقلیه برای نفس مشاهده ای ضعیف و جلوهٔ آنها در دیدگاه و شهود نفس به علت ضعف نفس و بُعد فاصلهٔ معنوی و علو رتبت ذات عقلیه، جلوه ای مبهم و شبحی عام و کلی و عکسی است از رخسارهٔ آن ذات نوریهٔ عقلیه). پس نفس مادامی که در این عالم (ودر اسارت قیود و علایق جسمانی است) تعقل او نسبت به اشیاء عقلیه وذوات نوریهٔ مفارق الوجود، تعقلی است ضعیف وبه علت ضعف ادراك، صورت مدرك (یعنی صورت حاصل از آن ذات نوری عقلانی) هرچند قوی الوجود و شدیدالقوه باشد، صورتی است عام و مبهم و قابل اشتراك بین افراد و جزئیاتی که ارتباط معلولی با آن مدرك عقلانی الوجود دارند. به علت اینکه آن افراد، اشباح و اظلال و مثالی از ذات اویند وعجیب نیست که مفهوم ومعنای کلی عامی که مشتق ومأخوذ ازمعنایی است که به علتی وجهتی ارتباط تام به شیء واحدی و یا اشیاء متعددی داشته، بر آن شیء و یا بر آن اشیاء به حمل هوهو (که حاکی از اتحاد و ارتباط تام مابین دو امر است) حمل شود. آیا نمی بینی که ناطق (که فصل انسان است) وحساس (که فصل حیوان است) بر افراد انسان و افراد حیوان حمل می شوند و ملاك اتحاد و حمل در مفهوم ناطق و حساس (یعنی اتحاد مابین ناطق و افراد انسان و اتحاد مابین حساس و افراد حیوان و حمل هر یك از این دو مفهوم بر افراد خود) چیزی نیست مگر مأخوذ ومنتزع بودن مفهوم «ناطق» ازصورت انسانیه و «حساس» از صورت حیوانیه. بلکه باید گفت که این دو فصل، عین ذات جوهر ناطق و جوهر حساس اند (یعنی فصل «ناطق» در حقیقت، عین ذات انسان و فصل «حساس» عین ذات حیوان است زیرا فصل اخیر متحد با ذات نوع ومشتمل بر جمیع اجناس و فصول ذات نوع است) با اینکه حقیقت جوهر انسان و حقیقت جوهر حیوان مغایر با جوهر بدن اند و هم چنین مغایر با مجموع مرکب از نفس و بدن اند، یعنی مغایرت جزء باکل؛ ولی با مغایرت این دوفصل با افراد واشخاص خارجیه انسان وحیوان (چه از لحاظ مغایرت آنها با بدن و چه از لحاظ مغایرت با مجموع مرکب از نفس و

بدن) مع ذلك بر آن اشخاص حمل می شوند و با آنها متحداند و منشأ حمل و مصحح اتحاد، نیست مگر اینکه نفس، مقوم بدن است به حسب وجود (زیرا فصل، صورت است وبدن، ماده) و مقوم مجموع مرکب از نفس وبدن است بر حسب معنی و قوام (یعنی بحسب ماهیت) پس وقتی مطلب بدین منوال است (که رابطهٔ تقویم وتقوم مابین فصل و افراد موجب صحت حمل واتحاد است) شکی در این نیست که ارتباط هر یك از این مُثُل عقلیه و ذوات نوریهٔ علمیه ای که رب النوع افراد جسمانی خویش است، با این افراد جسمانی که به منزلهٔ صنم اند برای رب النوع، به مراتب اقوی و اتم از ارتباط نفوس با ابدان و افراد خارجیهٔ نوع اند. پس حمل معنی ومفهوم مشتق از هر یك از این ذوات نوریه وارباب انواع عقلیه بر اشخاص وافراد اصنام وصدق آن معنی ومفهوم بر این افراد واشخاص اولی است از حمل معنی ومفهوم مشتق از نفس مانند ناطق وحساس بر اشخاص مندرج در تحت آن، چنانکه مشهور در نزد جمهور است و باید این مطلب (که از نظر ما اصل مهمی است در مسئلهٔ وجود ذهنی و علم نفس به صور عقلیه) در نزد تو شاهد و دلیل قاطعی باشد بر وجود، مُثُل نوریهٔ افلاطونیه.

کشف و اناره

پس نفس هنگام ادراك معقولات کلیه، مشاهده می کند ذوات نوریه وموجودات عقلیه ای را که مجردند (ازماده وصورت جسمیه وکلیهٔ اوصاف وعوارض جسمانی) ولی نه به تجرید نفس و انتزاع صورت عقلیهٔ آنها از افراد خارجی محسوس، چنانکه جمهور بر آنند (و معتقدند به اینکه صورت عقلیهٔ هر چیزی عبارت است ازمعنی کلی معقولی که نفس از افراد خارجی پس از اسقاط ماده و لواحق ماده انتزاع می کند) بلکه بواسطه انتقال و مسافرت نفس از عالم محسوس به عالم متخیل و از عالم متخیل بعالم معقول و ارتحال از عالم دنیا به عالم آخرت و سپس ارتحال از هردو عالم حسی و عقلی به عالمی ماورای حس و عقل (و اتصال به عالمی مافوق ادراك وتصور ما یعنی عالم ربوبی که درآنجا فنا و شهود و استغراق در مشاهدهٔ جلال و جمال الهی و محو هرگونه صورتی اعم از حسی و خیالی و عقلی است و حقیقت هرچیزی را دراشعه و تجلیات ذات الوهیت به دیدهٔ حق بین مشاهده می کند) ودرآیهٔ شریفهٔ «ولقد عَلِمْتم النشأةَ الاولیٰ فلولا تَذَکَّرُون» (دانستید نشأه نخستین را پس چرا یادآور نشوید ـ سورهٔ واقعه، ۶۲) بدین نکته یعنی تقدم نشأه دنیا بر نشأه آخرت ازجهت انتقال نفس ازادراك محسوسات به ماورای محسوسات (که نشأه تخیل و نشأه تعقل است) نیز اشاره شده است زیرا معرفت امور آخرت در حقیقت مندرج و منطوی در معرفت امور دنیا است (و عوالم وجود با اختلاف درجات و مراتب خویش در حقیقت متطابق و متوافقند و سیر و عروج به هر عالمی بدون شناسایی عالم سابق بر وی ممکن نیست و عارف کامل کسی است که منزل به منزل طی مراحل

کند و با آشنایی کامل از هر منزلی و هر مرتبه ای ازمنازل و مراتب وجود به منزل و مرتبه دیگری گام نهد تا تمام دایرهٔ وجود را در قوس نزول و صعود طی کند و به حضرت معبود که علم مطلق و عقل مطلق است راه یابد) علاوه بر اینکه مفهوم دو کلمهٔ «دنیا» و «آخرت» از جنس مقولهٔ مضافند و هر یك ازدو امر متضایفین بدون دیگری شناخته نخواهد شد و به همین جهت گفته اند «الدنیا مزرعةُ الآخرة» و عارف کامل با مشاهده احوال و اوصاف انسان در این عالم، حکم می کند به چگونگی احوال انسان در روز قیامت و مقام و منزلت او در نزد خدا و بدان که دانستن این مسئله بدان گونه که حکمای کامل و راسخ در حکمت فهمیده اند، مدخلیت به سزایی در تحقیق معاد جسمانی و معاد روحانی و بسیاری ازمسایل اعتقادی و مقاصد ایمانی دارد: و بدین علت و سبب ما این مسئله را در کتاب *اسفار* به طور مبسوط و مفصل و در حکمت *متعالیه* به طور متوسط تقریز نموده ایم (تا خوانندگان از طریق آن دو کتاب به جمیع نکات و دقایق این مسئله آشنایی کامل حاصل کنند) ولی در این کتاب به همین مقدار اکتفا کردیم زیرا همین مقدار از تقریر و بیان برای شخص مستبصر کافی است.

اشراق دهم: (در رفع اشکال مذکور به طریق دیگر)

این اشراق نیز در رفع اشکالی است که بر منبای عقیدهٔ جمهور (دربارهٔ وجود ذهنی) وارد می آید که لازم می آید هنگام تصور شیء واحد (در ذهن)، آن شیء واحد هم جوهر و هم کیف باشد (ولی نه به روشی که قبلا ذکر شد بلکه) با روش دیگری مناسب با طریقهٔ جمهور بدون ضرورت التزام به انقلاب ماهیت جوهر و یا ماهیت عرض دیگری به مقولهٔ کیف، چنانکه قایل به انقلاب (یعنی سید سند) در دفع اشکال مزبور بدین امر ملتزم شده و گفته است که ماهیت جوهر و یا کم و یا هر عرض دیگری هنگام ورود در ذهن به کیف منقلب می گردد، و بدون لزوم ارتکاب و پذیرفتن آنچه که معاصر بزرگوار او (علامه دوانی) معتقد شده و در رفع اشکال گفته است که اطلاق لفظ کیف بر وجود علمی و صور نفسانیه اطلاق مجازی و بر اساس تشبیه است (یعنی تشبیه صورت ذهنیه به کیف به اعتبار حصول حالت و کیفیتی که از وجود صورت در نفس پدید می آید) بلکه با حفظ قاعدهٔ مسلم (و مورد قبول ما و دیگران) که علم به هر مقوله ای خواه جوهر و یا عرض، از نوع همان مقوله است نه مقولهٔ دیگری، و با تسلیم و پذیرفتن (عقیدهٔ جمهور مبنی بر) اینکه علم واقعاً و حقیقتاً کیف نفسانی است به آن می پردازیم. بیان این مطلب (یعنی رفع اشکال بر مبنای عقیدهٔ جمهور در بارهٔ وجود ذهنی با حفظ دو اصل مذکور) این است که هنگامی که فردی از افراد یك نوع مانند زید در خارج موجود می گردد، کلیهٔ صفات و اعراض و ذاتیات و عرضیات او از قبیل نامی و حساس و ناطق و ابیض و ماشی و ضاحك و سایر اوصاف او همگی با او موجود می گردند (البته نه به وجودی زاید بر وجود زید) بلکه همگی

موجودند به عین وجود زید. زیرا وجود منسوب به زید عیناً منسوب به ذات و ذاتیات اوست و همین وجود نیز منسوب به اوصاف و عوارض اوست با این فرق که نسبت وجود به ذات و ذاتیات او نسبت بالذات و به اوصاف و عوارض او نسبت بالعرض است و مصحح و مجوز اول (یعنی نسبت وجود زید به ذات و ذاتیات او) تقویم است (زیرا ذات و ذاتیات زید از قبیل نامی و حساس و ناطق، مقوم ماهیت و حقیقت اویند) و مصحح دوم (یعنی نسبت وجود زید به اوصاف و عوارض وی) عروض است (زیرا اوصاف و عوارض شیء در وجود، متحد با او می باشند) و همانطور که ذاتی بودن جوهر و جنس بودن آن برای زید مستلزم این نیست که ذاتی برای ضاحك و کاتب (که دو صفت عارض بر زیداند) باشد و هم چنین مستلزم این نیست که ذاتی برای ناطق (که فصل مقوم ماهیت زید است) باشند، زیرا جنس، مقوم فصل نیست. هم چنین است حال و حکم موجود ذهنی نفسانی. زیرا از جمله حقایق کلیهٔ خارجیه، علم است (چه او موجود در نفس است و نفس امر خارجی است) و هنگامی که فردی از علم در نفس موجود شد و نفس، مادهٔ عقلیه برای صورت عقلیه است. همچنانکه هیولی ماده حسیهٔ برای صورت حسیه است. ناچار تعین و تحصل آن فرد به این است که با ماهیت معلوم متحد گردد. بدین معنی که این فرد از علم، جوهر یا کمّ یا کیف یا اضافه و یا ماهیت دیگری باشد (زیرا علم مطلق حاصل در نفس باید در ضمن یکی از این ماهیات متحقق گردد و مطلق علم، تحقق نمی یابد مگر در ضمن فرد خاصی که عبارت است ازمعلوم خاصی که متحد است با علم، به اتحاد نوع با جنس، خواه آن نوع، جوهر و یا کم و یا کیف و یا اضافه و یا چیز دیگری باشد). و در این حال (که ما علم را متحد با معلوم دانستیم) بر این صورت علمیه هم کیف و هم جوهر صدق می کند (اما صدق کیف به اعتبار اینکه علم است و علم نزد جمهور کیف است و صدق جوهر به اعتبار اینکه این علم به حکم فرض، جوهر است و جوهر فردی است از افراد علم) ولی نه بدین معنی که هر دو مفهوم جوهر و کیف مقوم این فرد و جنس عالی برای او باشند (تا اجتماع جوهریت و کیف در مفهوم واحد واقعاً و حقیقتاً لازم آید) بلکه بدین معنی که یکی جنس و مقوم آن و دیگری عرض عام باشد. (پس کیف، ذاتی برای علم است نه ذاتی معلوم همانطور که جوهر، ذاتی زید است ولی ذاتی ضاحك و کاتب که دو امر عرضی و ناطق که امر ذاتی زید است نیست) لکن اولیٰ و اقرب به تحقیق این است که کیف، جنس بعید و علم، جنس قریب و جوهر، عرض عام برای آن فرد از علم و انسان، فصل محصل و متحد با آن فرد باشند. بدین گونه که مطلق علم به انضمام این حقیقت معلوم در نفس، ذاتی واحد و مطابق با آن معلوم باشد (همان طور که جوهر، جنس عالی زید و جسم، جنس متوسط و حیوان، جنس قریب است و جوهر مادی متحقق نمی گردد مگر بعد از اتحاد با جسم و جسم متحقق نمی گردد مگر در ضمن جماد یا نبات یا حیوان و هر یك نیز تحقق نمی آید مگر در ضمن نوع خاص. و خلاصه این تحقیق عبارت است از تشبیه علم که موجود در نفس است به انسان

که موجود در خارج است در این جهت که علم در حد ذات خود کیف است و او متحد است با معلوم جوهری مثلا که فردی است از مطلق علم و این فرد هم مصداق کیف و هم مصداق جوهر است به حکم اتحاد، با اینکه کیف ذاتی جوهر نیست در حالتی که بر وی صدق می کند، همان طور که زید مثلا فردی است از مطلق انسان و جوهر است و ضاحکیت بر وی صدق می کند و جوهریت ذاتی زید نیست هرچند به حکم اتحاد بر وی صدق می کند).

شاهد سوم

در اشاره به واجب الوجود و آنچه که شایستهٔ جلال و مرتبت او است و اینکه چه نوع از انواع وحدت و کدام صفت از اوصاف مختص به ذات اوست

اشراق اول: در اثبات وجود واجب الوجود

موجود از نظر تقسیم اولی بر دو قسم است یا اینکه موجودی است که به وجهی از وجوه متعلق به غیر است (از قبیل تعلق به فاعل یعنی علت و سبب، و تعلق به قابل خواه قابل، ماهیت باشد مانند وجود ممکن الوجود که دارای ماهیت و متعلق به ماهیت است زیرا وجود در نظر جمهور عارض بر ماهیت است، و یا اینکه قابل، ماده باشد مانند وجود صور و اعراض و از قبیل تعلق به اجزاء مانند تعلق کل به اجزاء خویش و یا تعلق به شرط مانند تعلق مشروط به وجود شرط)، و یا اینکه موجودی است که به هیچ چیز (از این اموری که گفته شد) متعلق نیست.
موجود متعلق به غیر یا به علت این است که موجودی است مسبوق به عدم (یعنی وجودی است حادث و هر حادثی محتاج و متعلق به علت و سببی است) و یا به علت امکان ذاتی اوست (زیرا هر ممکن الوجودی در وجود و یا عدم محتاج و متعلق به غیر است) و یا به علت داشتن ماهیت است (که در حد ذات نه مقتضی وجود و نه مقتضی عدم است و در وجود و یا عدمش وابسته به علت و سبب است).

اینک ما قسم اول (از اقسام سه گانه یعنی موجودیت بعد العدم و مسبوقیت بعدم) را به سه چیز تحلیل می کنیم: عدم سابق و وجود لاحق و بودن وجود بعد از عدم. اما عدم از آن جهت که عدم است و نفی محض، صلاحیت تعلق به غیر ندارد (زیرا صلاحیت، صفت امر وجودی است) و اما بودن وجود بعد از عدم، از لوازم ضروری این چنین وجودی است و (در فلسفهٔ کلی ثابت شده است که) لوازم ضروری شیء، بالذات قابل جعل و تعلق به علت و سبب نیست (بلکه در جعل و

تعلق به علت، تابع جعل و تعلق ملزوم است مانند زوجیت در عدد چهار که لازم ضروری این عدد است و در وجود و تعلق تابع اوست و یا امکان که لازم ضروری ماهیت است و در جعل و تعلق به علت تابع جعل و تعلق ماهیت است و نیازی به جعل علی حده ای ندارد). پس ثابت شد که (هیچ یك از این امور سه گانه متعلق به غیر نیست بلکه) متعلق به غیر، ذات وجود و اصل وجود است (که بزودی در مورد آن سخن خواهیم گفت). و اما امکان، امری است اعتباری و سلبی زیرا مفهوم امکان، سلب ضرورت وجود و عدم است از ماهیت. پس امر سلبی موجب تعلق به غیر نیست، چنانکه معلول علتی مباین و مغایر با علت ماهیت هم نیست. زیرا امکان از لوازم ماهیات امکانیه است همان طور که حدوث نیز از لوازم وجودات حادثه است (و قبلا گفتیم که لازم شیء در جعل و تحقق، تابع جعل و تحقق ملزوم است) و اما ماهیت باید دانست که او نه سبب احتیاج به علت و نه مجعول و متعلق به جاعل و سبب است، به دلیلی که بعداً خواهیم گفت، و نه موجود بالذات. بلکه موجود بالعرض و موجود به تبعیت وجودات خاصه ای است (که از ناحیهٔ علت صادر می گردند). پس ثابت شد که امر متعلق به غیر فقط وجود هر چیزی است نه ماهیت آن و نه چیز دیگری (که قبلا بیان گردید).

پس وجود متعلق و متقوم به غیر مستدعی و مستلزم این است که مقوم او نیز وجود باشد. زیرا ممکن و متصور نیست که امری غیر از وجود، مقوم وجود باشد. پس اگر این وجود مقوم، وجودی قائم به نفس وقائم به ذات خویش باشد مطلوب ما (که اثبات وجود واجب الوجود است) حاصل می شود (زیرا وجود قائم به ذات خویش منحصر است به ذات واجب الوجود) و اگر آن وجود نیز مانند وجود مفروض قائم به غیر باشد، سخن را در بارهٔ آن وجودی که مقوم این وجود است، آغاز می کنیم و می گوییم (که آن وجود مقوم، وجودی است قائم به ذات یا قائم به غیر؟ و همین طور سخن را در بارهٔ هر وجودی که مقوم وجود قبلی است ادامه می دهیم تا اینکه به یك حال از سه حالت منتهی گردد). یا اینکه سلسلهٔ وجودات یکی بعد از دیگری الی غیر النهایه می رود (بدین معنی که هر وجودی که مقوم وجود ثابت در سلسله، فرض شد خود نیز محتاج به مقوم دیگری است الی غیر النهایه) و این مستلزم تسلسل است و یا اینکه بگوییم سلسلهٔ مفروض به وجودی منتهی می گردد که در تقوم خویش محتاج به نخستین وجود در سلسلهٔ مفروض است و این مستلزم دور است. و یا اینکه سلسلهٔ مفروض منتهی می گردد به وجود قائم به ذات و غیر متعلق به غیر. (پس با این دلیل وجود واجب الوجود ثابت گردید) سپس (از طریق دیگر می توانیم وجود واجب الوجود را ثابت کنیم بدین ترتیب که) می گوییم مجموع وجودات خواه در سلسلهٔ غیر متناهی قرار گرفته و افراد آن الی غیر النهایه بروند و یا به آخرین فردی منتهی گردند که وجودش متوقف بر وجود اولین فرد باشد و دَور لازم آید، همگی از نظر تقوم و افتقار به غیر در حکم وجود واحدند (زیرا حکم مجموع در این مورد حکم آحاد است و

بنابراین، مجموع سلسله مانند هر واحدی از آحاد آن، ممکن الوجود و متعلق به غیر است و آن غیر، واجب الوجود است). پس آن غیر (که مورد افتقار و احتیاج سلسلهٔ مفروض است) اصل کلیهٔ وجودات است و ماسوای او، فروع اویند و این وجود اصل اصیل، نور قیومی است (که مقوم سایر وجودات است). و ماسوای او همگی یا اشراقات و تجلیات نور اویند (به نام وجودات خاصه) و یا ماهیاتند (که حدود وجودات و اضلال و سایه‌های وجودند که چون پرتو نور وجود در سرتاسر عالم غیب و شهود خودنمایی نمود، از هر جلوه‌ای از جلوات وجود سایه‌ای به نام ماهیت در جهان هستی ظاهر و آشکار گردید و اگر ما از ذات مقدس واجب الوجود به لفظ نور تعبیر نمودیم و به اصطلاح حکمای اشراق وجود او را نور قیومی خواندیم، به اعتبار این است که خود در قرآن مجید فرموده است) «الله نورُ السماواتِ والارض» (سورهٔ نور، ۳۵) پس باید اذعان نمود که او وجودی واجب و قائم به ذات خویش است و وجوداتی که دارای ماهیت اند همگی شئون آن وجود و اعتبارات و وجوه و حیثیات ذات مقدس اویند چنانکه خود فرموده است «الا له الخلقُ والامرُ» (سورهٔ اعراف، ۵۴)

اشراق دوم: در وحدانیت واجب الوجود

برای ما به الهام الهی و تأیید ربانی برهانی است عرشی بر اثبات این مطلب شریف (یعنی اثبات وحدانیت وجود واجب الوجود) که وجههٔ کبری و قبله گاه اهل سیر و سلوك است. برهانی در آسمان وثاقت محکم و متقن و محفوظ که نگهبانان شدید عقلی و عرفانی آن را از دسترس اوهام و تخیلات حفظ و صیانت کرده و دست شیاطین و اهریمنان اوهام و مغالطات از حریم او به دور است و آنان که در جایگاه استراق سمع و استماع ندا و طنطنهٔ این برهان نشسته اند، قادر بر شنیدن صدا و ندای حقگوی آن نیستند، مگر آنان که نفس خود را از ارجاس و رذایل اوصاف و از اوهام و تخیلات نفسانیهٔ مکتسب از ظلمات و کدورات اجسام، تطهیر کرده اند (و این ظلمات و کدورات جسمانی را به نور و شروق الهام از صفحهٔ نفس زدوده اند)

بیان برهان این است که چون وجود واجب الوجود منتهی الیه سلسله حاجات و تعلقات است (و در درجهٔ اعلای کمال و جلال و جمال قرار گرفته و هیچ گونه نقص و قصور و عدمی در ذات او راه ندارد و وجودش جامع جمیع کمالات وجودیه بلکه مافوق تمام و کمال است) پس وجودش متوقف بر هیچ چیزی (که بدان تعلق و نیازی داشته باشد) نیست و چون چنین است پس ذات او از جمیع جهات ذاتی است بسیط الحقیقه (و در محل خود ثابت شده است که ذاتی که از جمیع جهات بسیط است در عین وحدت و بساطتِ کامل مشتمل است بر کلیهٔ ذوات و حقایق وجودیه چنانکه حکما گفته اند «بسیطُ الحقیقهِ کلُ الاشیاء») پس این چنین موجودی با این اوصاف و خصوصیات، واجب الوجود بالذات وهم واجب الوجود از جمیع جهات است.

پس در ذات او هیچ جهت امکانیه و یا جهت امتناعیه راه ندارد (زیرا همه صفات کمالیه در وی به طور وجوب متحقق است به نفس تحقق ذات؛ و وجود و هیچ صفتی از صفات کمالیه بر وی ممتنع نیست) والا ترکیب از وجود و عدم و وجوب و امتناع در ذات او لازم می آمد و ترکیب، مستلزم امکان است (زیرا هر مرکبی از آن جهت که مرکب است محتاج به اجزاء و هر محتاجی ممکن الوجود است و امکان منافی با وجوب وجود است). پس با توجه به این مقدمه که مفاد و محصل آن اینست که هر وجودی و هر کمال متعلق بهر وجودی باید حاصل در ذات واجب الوجود و یا صادر از آن ذات و منبع فیاض باشد که عاید دیگران می گردد، چنانکه آیهٔ شریفهٔ «ربَّنا وَسِعْتَ کلَّ شیءٍ رحمةً وعِلْماً» (پروردگارا فراگرفتی همه چیز را به رحمت و علم خویش - سورهٔ غافر، ۷) شاهد این مدعی است و هر دو صفت علم و رحمت عین ذات اویند (کما اینکه هر وجود و هر کمال وجودی، نیز عین ذات اویند نه زاید بر ذات)، می گوییم اگر در عالم وجود، واجب الوجود دیگری بود، ناچار ذات این واجب الوجود از ذات آن واجب-الوجود جدا و منفصل بود زیرا محال و ممتنع است که مابین دو واجب الوجود مفروض، علاقهٔ ذاتیه ای باشد که موجب تعلق هر یك به دیگری است والا یکی معلول دیگری و یا هر دو معلول علت ثالثی باشند (زیرا علاقهٔ ذاتیه مابین دو امر یا به واسطهٔ این است که یکی علت و دیگری معلول باشد و یا به واسطهٔ این است که هر دو معلول علت ثالثی که موجب معیت آنها است باشند). و مسلم است که معلولیت هر یك یا هر دو خلاف فرض وجوب وجود است. پس بالنتیجه برای هر یك از آن دو واجب الوجود مفروض مرتبه ای است از کمال وجود که مخصوص به اوست و برای دیگری نیست و همچنین این مرتبه از کمال وجود که در این یکی است منبعث و فایض از آن دیگری نیست. پس هر یك از این دو واجب الوجود مفروض فاقد کمالی است که در دیگری است. (پس هر یکی واجد کمال مخصوص به خود و فاقد کمال مخصوص به دیگری خواهد بود) پس ذات هر یك از آن دو واجب الوجود، کمال مطلق و کمال محض و عین حیثیت فعلیت و وجوب نیست. بلکه ذات هر یك به حسب ذات خویش مصداق حصول کمالی و فقدان کمالی دیگر است. به طوری که حصول کمالی و فقدان کمالی دیگر ناشی از نفس ذات و طبیعت وجود بماهو وجود هر یکی است. پس ذات هیچیك وجود خالص و واحد حقیقی نیست (زیرا ذات هر یك مرکب است از وجدان و فقدان کمالی و فقدان کمالی دیگر) و ترکیب، منافی با وجوب ذاتی است چنانکه قبلا گفته شد.

پس باید واجب الوجود بالذات از فرط فعلیت و کمال تحصل (در نهایت درجات و مراتب کمالیهٔ وجود) و جامع جمیع نشآت وجود باشد و هیچ موجودی در عالم کفو و هم شأن و مشابه با او نباشد بلکه باید ذات او از لحاظ تمامیت و فضیلت وجود مستند جمیع کمالات و منبع کلیهٔ خیرات باشد تا که ذات او بدین معنی، تام و فوق التمام بوده باشد. (تام بدین معنی که کمال مطلق

وفعلیت محض و مطلق است، فوق التمام بدین معنی که علت و مبدأ اصلی هر تام و کاملی و منبع ازلی هر تمامیت و کمالی است).

اشراق سوم: در صفات خدا

صفات واجب الوجود (مانند وجوب وجود و علم و قدرت و حیات و اراده و امثال آن) اموری زاید بر ذات واجب الوجود نیستند، چنانکه اشاعره ــ معروف به صفاتیون ــ معتقدند (و می گویند صفات الهی معانی و مفاهیمی هستند زاید بر ذات و قائم به ذات همان طور که صفت علم و قدرت و حیات و اراده و سایر اوصاف دیگر انسان اموری زاید بر ذات و قائم به ذات اویند) و نیز نشاید گفت که (کلیهٔ صفات اصولا و به طور کلی) از ذات واجب الوجود منتفی و مسلوبند. چنانکه معتزله و معتقدین به تعطیل ذات و خلو آن از کلیهٔ صفات گفته اند و ایشان کلیهٔ صفات را از ذات واجب الوجود نفی کرده اند و معتقدند به اینکه فقط آثار آن صفات در ذات متحقق اند (بدین معنی که ذات واجب الوجود مثلا فاقد صفت علم و قدرت است ولی اثر علم و قدرت به جای علم و قدرت در ذات وی متحقق است، زیرا غرض از صفت علم و یا قدرت همان اثری است که بر آنان مترتب می گردد و با وجود اثر نیازی به وجود صفت نیست ولی به عقیده ما و حکمای الهی هر دو طایفه بر خطا و غلط افتاده اند. چه اشاعره که آنان را مشبهه و اهل تشبیه نامیده اند، به خاطر آنکه ذات مقدس الوهیت را به خلق تشبیه کرده اند و گویند صفات او زاید بر ذات اوست: و چه معتزله که آنان را معطله و اهل تعطیل می نامند، به علت اینکه ذات الهی را از صفات عاری و خالی دانسته اند) و ما معتقدیم به اینکه ذات الهی مقدس و منزه از تشبیه و تعطیل و غلو و تقصیر در حق اوست. بلکه وجود حق تعالی که عین ذات و ماهیت اوست عیناً (به نفس ذات و حقیقت وجودیه خویش) مظهر جمیع صفات کمالیه است. بدون آنکه کثرت و انفعال و قبول و فعلی در ذات وی لازم آید و فرق مابین ذات و صفات او مانند فرق بین وجود و ماهیت است در موجوداتی که دارای ماهیت اند (بدین معنی که صفات، مقام و مرتبه تفصیل ذات است همانطور که ماهیت در موجودات امکانیه، تفصیل و تحدیدی است از مرتبهٔ ذات وجود) جز اینکه واجب الوجود ماهیت ندارد زیرا او وجود صرف و إنّیت محضی است که سایر إنّیات و وجودات از آن منبع ازلی منبعث شده اند. پس همان طور که وجود در نفس ذات خود و از حیث حقیقت خویش موجود است و ماهیت در حد ذات و از حیث نفس خویش موجود نیست، بلکه به وسیلهٔ وجود و به تبعیت وجود موجود است، همچنین است صفات و اسماء الهی که در حد ذات و از حیث معانی و مفاهیم ذاتیه خویش موجود نیستند، بلکه از حیث حقیقت احدیت (که عبارتست از انطواء اسماء و صفات در مرتبهٔ ذات) موجودند.

اشراق چهارم: در بیان قدرت[۱۷] و علم[۱۸] واجب الوجود به ذات خویش

قدرت واجب الوجود عبارت است از صدور و فیضان اشیاء (مانند عقول و نفوس و اجرام و اجسام) از ناحیهٔ ذات به صرف مشیت و اراده ای که عین ذات اوست نه زاید بر ذات او؛ و علم واجب الوجود به ذات خود که عین همین عنایت ازلیه است، عبارت است از انکشاف ذات او برای ذات او (که لازمهٔ شدت وجود و کمال و تمامیت ذات اوست) به وجهی که کلیهٔ خیرات و فضایل از نفس ذات او بر ذات او و به نفس ذات او فایض گردد (بدین معنی که ذات او که مبدأ و منشأ حقیقی کلیهٔ خیرات و کمالات و فضایل وجود است، بدانگونه که هست بر ذات او مکشوف و معلوم باشد).

اشراق پنجم: در علم واجب الوجود به ماسوای خود[۱۹]

مناط و ملاك علم کمالی (یعنی علم تام و کامل) واجب الوجود به کلیهٔ ممکنات و ماسویٰ بدان گونه که حکماءِ مشاء گفته اند و ابونصر فارابی و ابوعلی سینا، دو پیشوای عالیقدر حکمت، و بهمنیار و دیگران از آنها پیروی کرده اند، نیست. چه ایشان علم واجب الوجود را به ماسوای خود عبارت می دانند از ارتسام صور اشیاء و نقش بستن رسوم و اشباح مدرکات و ممکنات در ذات واجب الوجود. و نیز (علم واجب به ماسوای خود) نه بدان کیفیتی است که حکمای اشراق و شیخ شهاب الدین سهروردی بـه پیروی از آنـان معتقدنـد که علم واجب الوجود به ممکنات و ماسوای خود عبارتست از نفس حضور اشیاء در برابر حق با همان وجودات خاص به آنان که مباین و جدا از وجود اویند و نه بدان وجهی که معتزلهٔ معتقد به ثبوت معدومات گفته اند (و معتقدند به ثبوت واسطهٔ بین وجود و عدم و اینکه ماهیات ممکنات قبل از موجود شدن به وجودات خاص به خود، در پیشگاه ربوبی نه موجودند بدین وجودات و نه معدوم صرف، بلکه ثابت اند به نام «اعیان ثابته» و ثبوت، حالت وصفتی است بین وجود و عدم) و نه آنچه که افلاطون به آن متمایل بوده و معتقد است به اینکه علم خدا به ماسویٰ عبارت است از مُثُل یعنی صور مجردهٔ عقلیهٔ قائم به ذات خویش و نه آنچه که فرفوریوس حکیم که معتقد است به اتحاد عاقل و معقول، دربارهٔ علم خدا به ماسوی بدان اعتماد جسته (و می گوید علم خدا به

---

۱۷. برای اطلاع و تحقیق بیشتر در مسئلهٔ قدرت به صفحات ۳۳۹ تا ۳۴۴ از کتاب *فلسفهٔ عالی* تالیف مترجم مراجعه شود (*فلسفهٔ عالی* ـ جلد ۱ و ۲ چاپ دوم شمارهٔ ۶۲۸ و ۴۶۸. تهران، ۱۳۵۳). ـ م.

۱۸. برای مزید اطلاع در مسئلهٔ علم واجب الوجود به ذات خود مراجعه شود به صفحات ۲۸۷ و ۲۸۸ کتاب *فلسفهٔ عالی* و حواشی مترجم در کتاب *الشواهدالربوبیه* به نام *ایضاح المقاصد*. ـ م.

۱۹. برای بحث و تفصیل کامل در علم واجب الوجود به ماسوای خود، به صفحات ۲۸۸ تا ۳۳۸ کتاب *فلسفهٔ عالی* تالیف مترجم مراجعه شود. ـ م.

ماسوی عبارتست از صوری که متحدند به ذات او)، هرچند برای هریك از این مذاهب چهارگانه مذکور وجه صحیح وقابل قبولی است که می‌توان در مورد علم تفصیلی واجب الوجود به ماسوی که در مرتبهٔ متأخر از مرتبهٔ ذات است پذیرفت (و علم تفصیلی متأخر از مرتبهٔ ذات را به یکی از این وجوه چهارگانه توجیه و تاویل نمود).

ونیز باید دانست که علم واجب الوجود به ماسوی نه بدان گونه است که قلوب متأخرین از حکما بدان متمایل گشته و علم واجب الوجود را به ماسوی عبارت دانسته اند از علم اجمالی درمرتبهٔ ذات بدان کیفیتی که دریافته اند ودرکتب خویش تقریر نموده اند (وما همه را در مبحث علم واجب الوجود به ماسوی در الهیات کتاب *اسفار* به تفصیل بیان کرده ایم.)

(اینها بود عقاید و آراء متقدمین و متأخرین از حکما و فلاسفه در مورد علم واجب الوجود به ماسوی در مرتبهٔ ذات: وهمان طور که بیان کردیم، هیچ یك از این آراء وعقاید پنجگانه از نظر ما قابل قبول نیست) بلکه علم او به ماسوی بدان گونه است که خدای تعالی بطریق خاصی غیر این طریق پنجگانه به ما تعلیم فرموده که این طریق اختصاص به ما دارد (واحدی جز ما از آن آگاه نبوده) و به علت غموض ودشواری فهم ودرك آن بر اکثر افهام، مصلحتی در تصریح و توضیح آن نمی بینم وفقط به طور خلاصه و اجمال بدان اشاره می کنیم، تا آنان که برای درك این گونه اسرار آفریده شده اند و توفیق درك وفهم آن را دارند، با این اشارهٔ اجمالی به حقیقت این مسئله راه یابند. وآن این است که ذات واجب الوجود در مرتبهٔ ذات خویش مظهر جمیع صفات و اسماء است و همین ذات، خود نیز آینه ای است که با همین آینه و در همین آینه صور کلیهٔ ممکنات مشاهده می گردند و بر حضرات ذات مکشوف خواهند بود، بدون لزوم حلول صور اشیاء در ذات (چنانکه حکمای مشاء معتقد بودند) و با اتحاد ذات با صور اشیاء (چنانکه فرفوریوس معتقد بوده است) زیرا حلول مستلزم وجود دو امر متباین باهم اند که برای هریك وجودی مباین ومغایر با وجود دیگری باشد (نظیر حلول شکر در آب به طوری که ذرات شکر در ذرات آب مستهلك شوند ویا حلول گلاب در برگ گل)، واتحاد مستلزم ثبوت وتحقق دو امری است به قسمی که هردو در یك وجود مشترك باشند به طوری که آن وجود واحد به هرکدام از آن دو امر بالذات و بدون وساطت دیگری استناد داده شود (مانند اتحاد هیولی با صورت و اتحاد جنس با فصل). ولی نسبت صفات باذات به هیچ یك از این دو صورت نیست (زیرا برای صفات، وجودی مستقل در برابر ذات نیست تا حلول ویا اتحاد مابین ذات وصفات تصور گردد) چنانکه قبلا در مبحث صفات به این نکته اشاره نمودیم. بلکه ذات واجب الوجود به منزلهٔ آینه ای است که صور کلیهٔ موجودات در آن دیده می شوند ومسلم است که وجود آینه، وجود صوری که در آن دیده می شوند نیست (زیرا صور مشهود در آینه وجودی در مقابل وجود آینه ندارند، تا گفته شود که هردو در یك وجود متحدند ویا یکی در دیگری حلول نموده است، بلکه وجود آینه آنچنان

وجودی است که صورت و اشباح اشیاء در آن دیده می شوند ووجود آینه حاکی ونشان دهندهٔ آنها است بدون آنکه برای صور و اشباح، وجودی مخصوص به آنها باشد. هم چنین است مسئلهٔ ذات و صفات الهی).

اشارهٔ تمثیلیه

بدانکه امر مرآت امری عجیب و شگفت آور است و خدای متعال آینه را آفرید تا عبرت باشد برای ناظرین (درپاره ای از مسایل مهم عقلی چه در مورد مسئلهٔ ذات وصفات الهی وچه در مورد مسئلهٔ وجود وماهیت بدان گونه که ذیلا به آن اشاره می کنیم) واین بدین قرار است که صوری که درآینه دیده می شوند همان صور اشخاص خارجی نیستند (که از آن اشخاص توسط شعاع به صفحهٔ آینه منتقل گردند) چنانکه علمای ریاضی (در مسئلهٔ إبصار ورؤیت اشیاء) معتقدند ومی گویند که ابصار ورویت اشیاء) به وسیلهٔ خروج شعاعی است (ازچشم به شکل مخروط ووقوع قاعده مخروط بر سطح جسم مرئی وانتقال صورت مرئی توسط شعاع به چشم). ونیز این صور، منطبع در آینه ویا در چشم نیستند چنانکه حکمای طبیعی معتقدند (و می گویند هنگام مقابلهٔ آینه با چشم یا جسم خارجی، صورتی از آن جسم در آینه ویا درچشم منطبع می گردد). ونه اینکه این صور در عالم مثال کبیر موجودند (ونفس هنگام مشاهدهٔ آینه ویا مقابلهٔ چشم با جسم مرئی بدان صور موجود در عالم مثال نظر می افکند و آنها را درآن عالم مشاهده می کند)، چنانکه حکماء اشراق معتقدند. زیرا هریك از این وجوه سه گانه مذکور، مقدوح ومردودند و بطلان آنها به وجوه وطرق مختلفی درکتب حکما بطور مشروح ومفصل بیان گردیده.[۲۰]

بلکه صواب و حقیقت در این مسئله همان است که ما به نور الهام الهی و اعلام ربانی واز طریق خاصی بدان راه یافته ایم وآن این است که این صور و اشباح (مرئی در آینه) موجودند ولی نه بالذات بلکه بالعرض و به تبعیت وجود اشخاص خارجی که مقارن اند با جسم شفافی چون هوا و سطحی صیقلی چون آینه، مقارنتی بر شرایط مخصوصی (ازقبیل وضع ومحاذات و عدم حجاب وحایل).[۲۱] پس وجود صور مشهود در آینه در خارج، وجودی است به عنوان حکایت بدان حیثیت واعتبار که حاکی ازوجود اشخاص خارجی است وبر همین منوال است وجود وتحقق ماهیات وطبایع کلیه ازنظر ما در خارج. زیرا وجود به منزله آینه ای است که در آن

۲۰. برای توضیح و اطلاع کامل به *علم النفس یا روانشناسی صدرالمتألهین* جلد اول. ترجمهٔ جواد مصلح. انتشارات دانشگاه تهران. شمارهٔ ۱/۱۳۸۳ ـ سال ۱۳۵۲. صفحهٔ ۲۱۵ تا ۲۴۶. مراجعه شود.

۲۱. به حواشی و تعلیقات مترجم بر کتاب *شواهد الربوبیه* به نام *ایضاح المقاصد* مراجعه شود. ـ م.

صور ماهیات مشاهده می گردند پس کلی طبیعی یعنی ماهیت از آن جهت که ماهیت است موجود است حقیقتاً ولی نه بالذات بلکه بالعرض و به تبعیت وجود. زیرا ماهیت، حد وجود و حکایت و نمایشی است از وجود. نه معدوم مطلق است چنانکه متکلمین گفته اند و نه موجود بالذات و اصیل چنانکه حکمای اشراق بدان معتقد بودند؛ بلکه موجود است به وجود ظلّی (یعنی وجودی تبعی است که سایه ای است از آن وجودی که دارای این ماهیت و با وی متحد است) چنانکه به زودی بر تو معلوم خواهد شد.

تکلمه

علم واجب الوجود به جزئیات و اشخاص مادی الوجود (مانند فرد معینی از شجر و حجر و حیوان و انسان) عیناً بر قیاس و معیار فاعلیت اوست نسبت به آنها. زیرا جهت ایجاد اشیاء و جهت عالمیت به اشیاء در ذات واجب الوجود یکی است (بدین معنی که ذات واجب الوجود به همان جهتی که فاعل و موجد اشیاء است به همان جهت نیز عالم به آنها است. زیرا علم او عین فعل او و فعل او عین علم اوست. چنانکه در محل خود ثابت گردیده و بزرگترین فیلسوف عالم بدین نکته اشاره نموده و گفته است «وانما علمه فعله». پس ذات الوهی از آن حیثیت و جهتی که فاعل و موجد اشیاء است، از همان حیثیت و جهت عیناً عالم به اشیاء می باشد. زیرا علم او مستتبع وجود معلوم است؛ بر خلاف ما که حیثیت فاعلیت ما مغایر با حیثیت عالمیت ما است زیرا علم ما به تنهایی مستتبع وجود معلوم نیست). پس وجود اشیاء برای واجب الوجود (و صدور آنها از ذات واجب الوجود) عین علم اوست به اشیاء. البته در مورد علم تفصیلی مقارن با ایجاد. اما در مورد علم متقدم بر ایجاد، (از سخنان سابق ما در مورد علم واجب الوجود به کلیهٔ اشیاء)، به حقیقت مطلب واقف شدی (که ذات او به نفس ذات، مظهر کلیهٔ اسماء وصفات و جامع جمیع إنّیات و وجودات است و علم اجمالی او در مرتبهٔ ذات، عین کشف و علم تفصیلی است و مقصود از اجمال و تفصیل وحدت و کثرت است نه ابهام و تفسیر).

اشارهٔ عرفانیه

هر که را خدای تعالی شرح صدر و دلی آگاه و شایستهٔ درك و فهم حقایق اسلام عطا فرمود و نور ایمان را درقلب او جایگزین بنمود، به خوبی می داند که برای خدا (نسبت به ماسوی دو نوع از علم است) یکی علمی است تابع وجود معلوم ومتأخر ازمعلوم، یعنی صور حقایق اسماء الهیه (که برطبق هر اسمی از اسماء الهیه حقیقتی است از حقایق که آن اسم در عالم ربوبیت و الوهیت نشان دهنده و نمایشگر آن حقیقت است و وجود آن حقیقت در عالم خارج و ثبوت و تحقق آن در هر کسوت و صورتی از صور اعیان موجودات نیز مظهر آن اسم و نمایشگر آن

حقیقت مکنونه در آن اسم است. زیرا کلیهٔ ممکنات در سرتاسر عالم وجود، مظاهر اسماء و صفات الهی اند و این علم تابع معلوم را «اعیان ثابته» یعنی صور علمیهٔ موجود به وجود علمی نامند و این همان اعیان ثابته ای است که عرفا به آن معتقدند) و نیز می داند که برای خدا علمی دیگر است متبوع ومقدم بر ایجادمعلوم، یعنی صورموجودات خارجیه (ازقبیل عقول وارواح و نفوس واجرام واجسام وانواع واقسام آن بدین گونه که صور کلیه موجودات خارجیه، قبل از ایجاد بر حضرت ذات مکشوف و معلومند بدان قسمی که قبلا بیان کردیم) پس این چنین شخصی دارای دو چشمی است بازو بینا که بایکی می بیند خدای تعالی را آن چنان ذاتی که آینهٔ صور ممکنات است (و کلیهٔ صور ممکنات در ذات او موجود و بر حضرت او معلوم و مکشوف و مشهوداند و این همان علم متبوع ومقدم بر معلوم است) و بادیگری می بیند که کلیهٔ موجودات به حقایق وجودیه خویش آینه هایی هستند که صور اسماء الهیه رادر آن آینه ها مشاهده می کند.

اشراق ششم:در اشاره به اسماء حسنی

خدای تعالی در قرآن مجید فرموده است: «قُل کُلٌّ یَعْمَلُ علىٰ شاکِلَتِه» (سورهٔ إسراء، ۸۴) بگو ای محمد که هر کسی عملش بر وفق مقتضای ذات ومشابه با فطرت اوست. بدین معنی که هیچ عملی را انجام نمی دهد بجز آنچه که مناسب ومشابه با فطرت اوست وآنچه که ازوی صادر وظاهر می گردد حاکی از باطن و ضمیر اوست.

اینك می گوییم عالم وجود سرتاسر عمل خدا و فعل و صنع اوست (پس باتوجه به اصل مذکور) عمل وفعل خدا نیز مشابه و مشاکل با اوست. پس در سرتاسر عالم وجود موجودی نیست مگر آنکه اصل و حقیقت آن درحیطهٔ ذات وسعهٔ وجود اوموجود است و هر موجودی که دارای حدی از حدود نوعیه است منحصر است در ده مقولهٔ جوهر و عرض. زیرا (طبق اصل مذکور) هر نوعی ازانواع موجوددر عالم‌وجود، برطبق صورت موجدوآفرینندهٔ خود، موجود است. پس جوهر عالم صورت ومثالی است ازذات موجود (که حاکی است ازاستقلال وی در وجود) واعراض موجوددر عالم، صورت ومثالی است ازصفات او. پس «متا»ی عالم صورت و مثالی است برای ازلیت اوواین عالم صورت ومثالی است برای استقرار اوبر عرش الوهیت و ربوبیت و «کمّ» عالم صورت و مثالی است برای عدد اسماء او و «کیف» عالم صورت ومثالی است برای رضا و غضب اوو «وضع» عالم صورت ومثالی است برای قیام اوبه ذات خویش که در قرآن مجید گفته است: «ویداه مبسوطتان»(دستهای او گشاده است ـ مائده، ۶۴) و«جدهٔ» عالم صورت و مثالی است برای صفت مالك الملکی او و «اضافهٔ» عالم صورت ومثالی است برای ربوبیت اوومقولهٔ «ان یفعل» صورت و مثالی است برای ایجاد او و مقولهٔ «ان ینفعل» صورت ومثالی است برای اجابت دعا و برهمین قیاس است اجناس مقولات وانواع وافراد

آنها (که هر یکی در محل خود و در هر حد و مرتبه ای از وجود که ویژه اوست صورت و مثالی است از آن ذات بسیط و وجودی که در حد اعلای کمال و جمال و جامعیت است).

پس هیچ موجودی در سرتاسر عالم وجود از غیب تا شهود پا در دایرهٔ هستی نگذارد و خودنمایی نکند مگر آنکه برای او در حضرت الهیت صورتی است مشابه و مشاکل با او. و اگر صورت کلیهٔ اشیاء (و اصل و حقیقت آنها) در حضرت الوهیت نبود، هیچ موجودی در عالم وجود قدم نمی گذاشت و خودنمایی نمی کرد، زیرا وجود معلول چنانکه خواهیم گفت ناشی از وجود علت است. پس هر چه در عالم وجود قدم می نهد، همانا سایه و نمونه ایست از آنچه که در عالم عقلی است و هرچه در عالم عقلی است او نیز سایه و مثالی است از آنچه در حضرت الوهیت است؛ ولیکن باید معتقد بود به اینکه آنچه که در حضرت ذات الوهیت است در حد اعلی و اشرف مراتب وجود (و مناسب با مرتبهٔ وجود ذات و حضرت الوهیت و عاری از حدود و قیود و نقص و قصور ناشی از ماده) است و گرنه ذات الوهیت در غایت احدیت و جلالت است به حیثیتی که او با هیچ چیزی از موجودات عالم شباهت ندارد و هیچ چیز نیز با او در هیچ جهتی شبیه نیست.

پس وجود واجب، جوهر نیست و الا دارای ماهیت بود (در حالتی که واجب الوجود ماهیت ندارد و ماهیت او عین إنیّت و وجود اوست چنانکه در محل خود گفته خواهد شد) و نیز اگر جوهر بود هر آینه با سایر جواهر در مفهوم جوهر مشارکت داشت. پس ناچار می بایست به وسیلهٔ انضمام فصل با وی از سایر جواهر ممتاز گردد؛ و در این صورت ذات او از جنس و فصل ترکیب می یافت و ترکیب در ذات واجب الوجود محال است. و نیز ذات واجب الوجود متصف به صفات زاید بر ذات نیست، چنانکه قبلا بیان گردید. پس ذات او اجل و ارفع از آن است که دارای کیف یا کم یا وضع و یا این و یا متی و یا جده و یا فعل و انفعال و مقارن با این اوصاف و اعراض باشد. و فعل او (که عبارت است از ایجاد) نیست مگر اضافه و نسبت قیومیت که مصحح کلیهٔ اضافات و نِسَب است از قبیل عالمیت و قادریت و مریدیت و تکلم و رازقیت و سمع و بصر و سایر اوصاف. (زیرا هر یك از این اوصاف نامبرده حالت و نسبتی است مابین دو چیز، مثلا عالمیت، صفتی است مابین عالم و معلوم که مستلزم نسبت عالم به معلوم و اضافهٔ عالم به معلوم است و هم چنین قادریت صفتی است مابین قادر و مقدور که مستلزم نسبت قادر به مقدور و اضافهٔ اوست به آن. ولی کلیهٔ این نسب و اضافات منطوی و مندرج اند در یك اضافه که عبارت است از اضافه و نسبت قیومیت واجب الوجود به ماسوی و حقیقت این نسبت و اضافه همان فعل ایجاد است). پس برای واجب الوجود، فقط اضافه و نسبت واحدی است که مصحح و مبین جمیع اضافات و نسب نامبرده است که هر یك حاکی از یك فعل خاصی است، همان طور که برای او ذات واحدی است که مصحح و منشأ جمیع کمالات وجودیهٔ اوست.

اشراق هفتم: در نفی حد و برهان از ذات واجب الوجود

قبلا گفته شد که ذات واجب الوجود، وجود صرف و وجود محض و عاری از هر چیزی جز حقیقت وجود است که وجودی أتمّ و اکمل از آن وجود متصور نیست و وجود (در ذهن و در نزد هر کس) اعرف اشیاء و در عالیترین درجات و مراتب وحدت و بساطت (و عاری و منزه از هر گونه قید و شرط و تعلقی) است. پس او را معرفی نیست (تا که او را در ذهن به صورتی آشکار و واضح تر از آن معرفی کند) و نیز او را کاشفی نیست (تا که به نحوی از انحاء حقیقت او را در نظر ما مکشوف نماید) و چون بسیط است اجزاء خارجی (مانند ماده و صورت) ندارد و چون وجود صرف است و ماهیت ندارد پس (اجزاء عقلی یعنی) جنس و فصل نیز ندارد (زیرا هر ماهیتی اعم از بسیط و یا مرکب دارای جنس و فصلی است خواه جنس و فصل تحقیقی مانند مرکبات خارجیه و یا جنس و فصل تحلیلی مانند بسایط خارجیه) و چون جنس و فصل ندارد پس حد ندارد، هم به علت بساطت وجود و هم به علت اینکه حد غالباً از جنس و فصل ترکیب می یابد (و در فن منطق ثابت شده است که) هر چیزی که حد ندارد، اقامهٔ برهان بر وجود وی ممکن نیست. زیرا حد و برهان هر دو در حدود (یعنی اجزاء تشکیل دهندهٔ حد و برهان) متشارکند (بدین معنی که هر اجزایی را که به عنوان جنس و فصل در تعریف و تحدید هر ماهیتی ذکر می کنیم، عیناً همان اجزاء را در اقامهٔ برهان بر وجود آن ماهیت بکار می بریم).[۲۲]

پس ثابت شد که ذات باری تعالی ذاتی است که نه حدی برای اوست و نه برهانی بر وجود او (زیرا جنس و فصلی که بتوان آن را در حد او و یا در اقامهٔ برهان بر وجود او بیاوریم ندارد).

و اما اشکالی ندارد که برای معانی و مفاهیم صفات و اسماء واجب الوجود، حد و برهان بیاوریم. زیرا صفات و اسماء الهی مفاهیم کلیه اند (و هر مفهومی از آن جهت که مفهوم کلی است قابل تحدید و اقامهٔ برهان بر وجود اوست) و اما مفهوم و معنی اسم «الله»، (یعنی ذات مستجمع جمیع صفات کمالیه)، وجود کلیهٔ موجودات دلیل و برهان بر وجود اوست و حدود و تعاریف جمیع حقایق و اعیان ممکنات، واقع در حد و تعریف او می باشند (زیرا اسم «الله» به معنی ذات جامع جمیع اسماء و صفاتی است که هر یکی حاکی است از تحقق إنیتی و کمال مخصوص به آن إنیت در ذات واجب الوجود و سپس آن انیت و کمال در کسوت وجود امکانی ظاهر گردیده. پس هر موجودی از موجودات امکانیه آیتی است از آن ذات و صادر از آن ذات

۲۲. مثلا در تعریف خسوف می گوییم «الخسوف حیلولة الارض بین الشمس و القمر» و در مقام اقامهٔ برهان بر وجود خسوف می گوییم «انما انخسف القمر لحیلولة الارض بین الشمس و القمر» و در اینجا چنانکه ملاحظه می کنیم جملهٔ «حیلولة الارض بین الشمس و القمر» که در تعریف و حد خسوف ذکر نموده ایم، عینا در برهان بر وجود خسوف نیز ذکر می کنیم. ــ م.

واجد حقایق کلیهٔ اعیان وجودیه و در هر موجودی کمالی است ناشی از کمالات غیرمتناهی آن ذات. پس وجود هر ممکن الوجودی شاهد و دلیل بر وجود اوست و تعریف و حد هر ممکن الوجودی منطوی در تعریف آن اسم جامع کامل است).

تعریف عرشی

پس عالم همگی صورت ذات و وجود حق است و (هر موجودی از موجودات عالم) اسمی است از اسماء الهی (چون همگی مظاهر اسماء وصفات اویند و اسماء وصفات، مظاهر ذات و حاکی از وجود اصول و حقایق اشیاء در ذات اویند. پس عالم مانند صفحه ای است از هستی که صور و نقوش کلیهٔ اشیاء به قلم تکوین در آن ترسیم یافته و اصول و حقایق آن صور در ذات حضرت الوهیت موجودند به وجود علمی اجمالی وحدانی در عین کشف تفصیلی که از مرتبهٔ ذات به عالم اسماء وصفات به نام عالم «لاهوت» و از عالم اسماء وصفات به عالم عقول به نام عالم «جبروت» و از آنجا به عالم نفوس به نام عالم «ملکوت» و از آنجا به عالم اجرام و اجسام به نام عالم «ناسوت» تنزل نموده اند و یا چون کتابی است که بر صفحات اوراق آن خطوط و حروف و کلماتی رسم شده است که از مرتبهٔ ذات عقل انسان به مرتبهٔ نفس و از آن به مرتبهٔ خیال و از مرتبهٔ خیال که اولین مقام و مرتبهٔ تفصیل است به صفحات کتاب انتقال یافته و این کتاب با کلیهٔ محتویاتش صورتی است از آنچه که در ذات کاتب و نویسندهٔ آن به وجود علمی، موجود است چنانکه شاعر می گوید: به نزد آنکه جانش در تجلی است / همه عالم کتاب حق تعالی است ـ و در قرآن مجید در آیهٔ شریفهٔ «وإن مِن شیءٍ الّا عندَنا خزائنهُ وما نُنزِّلُه الّا بقَدرٍ معلوم» (سوره حجر، ۲۱) و در آیهٔ شریفهٔ «أینَما تُوَلّوا فَثَمَّ وجهُ اللّهِ» (سوره بقره، ۱۱۵) و در آیهٔ شریفهٔ «هوالاول و الآخر و الظاهر و الباطن» (سورهٔ حدید، ۳) و در عبارت معروف و منسوب به حضرت علی علیه السلام که فرموده است: «مارأیت شیئاً الّا ورأیتُ الله قبلَه ومعه وبعدَه» و در خطبهٔ شریفهٔ «داخل فی الاشیاء لاکدخول الشیء فی الشیء خارج عن الاشیاء لاکخروج الشیء عن الشیء مع کل شیء لابمقارنة وغیر کل شیءٍ لابمزایلة» بدین نکته اشاره و بلکه تصریح شده است) و غیب معنی اسم باطن و شهادت معنی اسم ظاهرند (که دو اسم از اسماء الهیند) و این مطلب نیز از جمله حکم و نکات مهم فلسفی است که لمس نمی کند چهرهٔ پرنور و فروغ او را مگر آنانکه نفس خویش را از پلیدیها و ناپاکیهای عالم مادی تزکیه و تطهیر کرده اند.

اشراق هشتم: در فرق مابین اسم و صفت

مفهوم مشتق (مانند عالم، قائم، ابیض، موجود و نظایر آنها) نزد جمهور علمای کلام

مفهومی است متقوم به سه چیز: ذات وصفت ونسبت (یعنی نسبت صفت به ذات)، ونزد بعضی از محققین (یعنی علامه دوانی) عین صفت است زیرا به عقیدهٔ او عرض (یعنی علم وقیام بیاض و وجود) بالذات متحد است با عرضی (یعنی عالم وقائم وابیض وموجود). وفرق مابین عرض و عرضی اینست که صفت علم ویا قیام مثلا عرض است و غیرقابل حمل بر موصوف اگر آن را در عقل «بشرط لا» اعتبار کنیم وهمین صفت عرضی وقابل حمل بر موصوف است درصورتی که ما آن را «لابشرط» لحاظ کنیم. نظیر فرق مابین جزء صوری (یعنی صورت) وفصل وفرق بین جزء مادی (یعنی ماده) و جنس (که صورت، بالذات متحد است با فصل ولی صورت، مأخوذ «بشرط لا» است و فصل مأخوذ «لابشرط». و هم چنین ماده بالذات متحد است با جنس ولی ماده مأخوذ «بشرط لا» است وجنس ماخوذ «لابشرط». و شاید بتوان درتوجیه وتفسیر نظریهٔ علامه دوانی چنین گفت که غرض و هدف اصلی ازذکر هر مشتقی بیان اتصاف وتلبس ذات به مبدأ اشتقاق است نه معرفی ذات و نه معرفی نفس مفهوم صفت بدون انتساب وارتباط به ذات. بلکه معرفی و شناساندن صفت از آن جهت که منسوب به ذات و قائم به اوست. پس معرفی وشناسایی ذات امری ضمنی وغیرمقصود بالذات است. پس مشتق حقیقی همان صفت است به اعتبار قیام به ذات، وچون حمل مبدأ اشتقاق به تنهایی بدون تغییر در صورت کلمه ممکن نیست ناچار از آن کلمه لفظی اشتقاق می کنیم تا بتوانیم آن را برذات حمل کنیم و این بدین لحاظ است که عرض یعنی مبدأ اشتقاق متحد است با عرضی یعنی مشتق، به اتحاد مفهوم مأخوذ «لابشرط» با مفهوم مأخوذ «بشرط لا»). ومفهوم مشتق نزد بعضی عبارت است ازذات با نسبت وی به مبدأ به طوری که نسبت، داخل درمفهوم مشتق بوده ومبدأ، خارج باشد (چنانکه درمقید می گوییم تقید داخل در مفهوم مقید است و قید، خارج. و لذا فرق مابین مرکب و مقید همین است که کلیهٔ اجزاء، داخل درذات ومفهوم مرکبند ولی قید، داخل در مفهوم مقید نیست بلکه تقید یعنی اتصاف و تعلق مقید بدین قید، داخل در مفهوم مقید است).

(اینها بود آراء وعقایدی که درمورد مشتق بیان گردیده است) اما ازنظر ما حق این است که مفهوم مشتق عبارت است ازچیزی که مبدأ اشتقاق مطلقا وبه نحوی ازانحا برای آن ثابت شده وبدان متصف است واین ثبوت، اعم است ازثبوت شیء برای غیر خود ویا ثبوت شیء برای جزئی ازآن غیر ویا ثبوت شیء برای ذات خود. (ثبوت شیء برای غیرمانند ثبوت بیاض برای جسم ویا ثبوت وجود برای ماهیت. وثبوت شیء برای جزء غیر، مانند ثبوت بیاض برای جسم ابیض که جسم، جزء مجموع مرکب از جسم و بیاض است. و یا ثبوت وجود برای ماهیت موجود ممکن الوجود که ماهیت، جزء مفهوم موجود ممکن الوجود است که مرکب است از ماهیت ووجود. وثبوت شیء برای ذات خود مانند ثبوت ابیضیت برای نفس بیاض ویا ثبوت وجود ویا موجودیت برای نفس وجود). پس درصورت اول ثبوت مطلق که شامل هرسه قسم

مذکور است مناط و ملاك اتصاف امری است مباین با شیئی بدین شیء و در صورت دوم، مناط و ملاك، اتصاف کل است به جزء خود، و در صورت سوم مناط و ملاك، اتصاف شیء است به نفس خود. (پس در هر یکی از این سه صورت، سهمی از ثبوت مطلق وجود دارد که همین سهم از ثبوت، مناط و ملاك صحت هر سه جمله است و بنابراین مفهوم مشتق از نظر ما اعم است از مفهوم مرکب از ذات و صفت و یا مفهوم بسیطی مانند ابیض منسوب به بیاض و موجود منسوب به وجود). و چون بحث و نظر ما در مفهوم مشتق معلوم شد می گوییم فرق مابین اسماء و صفات الهی در عرف و اصطلاح عرفا فرق ما بین مرکب و بسیط است زیرا ایشان تصریح کرده اند به اینکه ذات با اعتبار و لحاظ صفتی از صفات، اسم است (پس اسم مرکب است و صفت بسیط است نظیر فرق مابین مشتق و مبدأ اشتقاق در بعضی موارد). و گاهی اسم بر نفس صفت نیز اطلاق می شود (همانطور که گاهی مشتق بر نفس مبدأ اشتقاق اطلاق می گردد مانند اطلاق ابیض بر نفس بیاض) زیرا ذات، مشترك مابین تمام اسماء و معلوم و مفهوم است و دلالت بر ذات، ضروری نیست و تکثر در اسماء به سبب تکثر در صفات است. پس منظور از آن اسم فقط صفت است (و دلالت بر ذات امری است مشترك مابین کلیهٔ اسماء) و به همین جهت است که حکما اختلاف دارند در اینکه اسم عین ذات یا غیر ذات است (چون همین اختلاف در مورد صفات نیز موجود است) و اگر مقصود از اسم، مجرد لفظ عاری از صفت بود، تردید در زیادت آنها بر ذات و مغایرت آنها با ذات جایز نبود (زیرا قطعاً الفاظ عاری از معانی صفات، زاید بر ذات و مغایر با ذات اند) پس این الفاظ جاری در افهام و السنهٔ عامه (از قبیل عالم و قادر و مرید و مدرك و نظایر آنها) اسماً اسماء الهیه اند نه اسماء الهی. از این نکته نباید غافل بود.

اشراق نهم: در بیان وثاقت و متانت آن طریقی که ما در راه وصول به حق تعالی و صفات و آثار او برگزیده ایم

بدان که طرق وصول به حق تعالی و درك صفات و افعال او بسیار است و از آن جمله طرق (که می توان به وسیلهٔ آن ذات واجب الوجود و صفات خاص به او را ثابت نمود) طریق ماهیات است. زیرا هر موجودی که دارای ماهیتی است غیر از وجود، وجود برای آن ماهیت، امری است عارض بر ذات و مستفاد از غیر. زیرا ممکن نیست که وجود از لوازم ماهیت باشد (تا محتاج به علت نباشد چنانکه لوازم ماهیت از قبیل زوجیت برای اربعه، همواره ملازم با ماهیتند و در لزوم آنها برای ماهیت محتاج به علتی زاید نیستند) و اگر وجود، لازم ماهیت بود هر آینه وجود ماهیت، متقدم بر وجود او بود (زیرا ماهیت عاری از وجود نمی تواند علت چیزی باشد چون علیت در حقیقت شأن وجود است پس نخست باید ماهیت موجود باشد تا سپس علت وجود خویش گردد) و نیز اگر وجود، لازم ماهیت بود هر آینه همواره ماهیت، موجود بود. خواه

او را موجود یا معدوم فرض نمود. چنانکه شأن ماهیت نسبت به لوازم خویش همین است (زیرا ثبوت لوازم ماهیت برای ماهیت امری است ضروری). پس آن موجودی که وجودش لازم است (یعنی واجب الوجود)، وجودش عین ذات اوست. (بدین معنی که وجودش وجود صرف و عاری از ماهیت است. پس با این دلیل ثابت شد که واجب الوجود ماهیت ندارد و ماهیتش همان وجود خاص به اوست) ولی بالعکس جمیع جواهر و اعراض (یعنی کلیهٔ ماسوای واجب الوجود) به علت اینکه همگی مندرج تحت مقولات جوهریه و یا عرضیه اند محتاجند به فصولی (که بدین فصول از یکدیگر ممتاز گردند). و بدین سبب ذات و ماهیت آنها متقوم به دو امر است (یکی جنس و دیگری فصل). پس وجود آنها غیر ماهیات آنهاست (زیرا ماهیت آنها مرکب است از جنس و فصل، و وجود، امریست بسیط).

پس چون ثابت شد که واجب الوجود، وجود صرف و وجود عاری از ماهیت است، بنابراین (واجب الوجود منحصر است به فرد و) واجب الوجود دیگری در قبال او نخواهد بود و الا یکی از این دو واجب الوجود (یعنی آن واجب الوجود دیگری که در قبال واجب الوجود فرض نمودیم) وجودی است مقارن با امری زاید بر وجود، (تا که به وسیلهٔ آن امر زاید، از واجب الوجود دیگر ممتاز و مشخص گردد) پس این واجب الوجود مقارن با امر زاید، معلول علتی است (از دو جهت. یکی اینکه وجود صرف نیست بلکه متقوم است به وجود و امر زاید و دیگری اینکه وجود امر زاید محتاج به علت است) و این خلاف فرض ماست (زیرا ما هر دو را واجب الوجود فرض نمودیم).

و از جمله طرق، طریق جسم و ترکیب وی از هیولی و صورت است زیرا هر یك از هیولی و صورت به علت تلازم و معیت در وجود، محتاج به دیگری است (چون هر یك از هیولی و صورت به علت تلازم و معیت در وجود بدان گونه که در اشراق دوازدهم از شاهد اول در مورد اقسام جواهر بیان گردید محتاج به یکدیگرند) بنابراین برای هیولی و صورت، موجد و آفریننده ای است (که هم موجد و هم علت و موجب تلازم و معیت آنهاست زیرا دو امر محتاج به یکدیگر هر دو ممکن الوجودند که هم در اصل وجود و هم در معیت و تلازم محتاج به غیر اند). و موجد هیولی و صورت نه جسم است و نه جسمانی (و الا او نیز مانند جسم مفروض، مرکب از هیولی و صورت و محتاج به موجد دیگری بود. پس موجد جسم موجودی است غیر جسمانی و آن یا واجب الوجود و یا عقل است که منتهی به وجود واجب الوجود می گردد) و نیز اجسام (هم از حیث اعداد و هم به حکم تناهی ابعاد) متناهی اند. پس برای اجسام آفریننده ای است غیر جسم و جسمانی. پس وجود اجسام شاهد و گواه بر وجود آفریننده و مبدعی است

واجب الوجود.[۲۳]

ازجمله طرق دیگر، طریق حرکت است ازجهت حدوث وتجدد (که ازاین جهت مسبوق به عدم ومحتاج به علت است) وهم ازجهت افتقار واحتیاج به فاعلی که هم حافظ ونگهبان زمان که مقدار حرکت است، باشد و هم محدد جهات و مکانی (که مبدأ و منتهای واقعی در حرکت مستقیم ومبدأ ومنتهای فرضی در حرکت مستدیر است) باشد وهم مفید وموجد جسمی باشد که حرکات غیرمتناهی را ازناحیهٔ قوه ومبدئی غیرمتناهی (مانند عقل ومافوق عقل) بپذیرد که تا وجود حوادث یومیه (در عالم عناصر که هریك مسبوق به وجود ماده و قوه و استعداد حدوث صورتی جدید است، به تدریج و به دستیاری تحولات و تغییرات ناشی از حرکات به وقوع بپیوندند و به وسیلهٔ آن حرکات متعاقب و غیرمتناهی) تنظیم گردند (وسلسلهٔ حوادث در نظام منظمی درطول یادرعرض یکدیگر قدم درعرصهٔ وجود گذارند. ونیز حرکات اعم ازمستقیم و مستدیر دارای هدف وغایتی هستند که همواره درصراطی مخصوص به خود به جانب آن غایت وهدف رهسپارند) والبته ناچار باید غایت وهدف ومعشوق ومطلوب این حرکات (به خصوص حرکات مستدیره) امری عقلانی ومنزه ومبری ازتغییر ونقصان باشند (زیرا غایت وهدف قابل تغییر ونقصان قابل دوام وبقا نیست درحالتی که حرکات، غیرمتناهی اند وباید غایت وهدف و معشوق ومقصود حقیقی آنها موجود ابدی وجاوید وغیرقابل زوال وتغییر ونقصان باشد) پس حرکات واقع درعالم وجود دلالت دارند بر وجود فاعل وغایتی مقدس ومنزه ازحدوث وافول و عدم و نقصان و امکان (و این چنین غایت و هدفی خداست).

ازجمله طرق، طریق معرفت نفس است و علم به اینکه نفس جوهری است ملکوتی که دائماً درصراط تکامل و ترقی و خروج ازحد قوه واستعداد به سرحد کمال است پس ناچار برای نفس، مربی ومکملی است که اورا ازقوه به فعل واز نقص به جانب کمال می کشاند. پس ناچار باید این موجود که مربی ومکمل نفس است عقل کامل بالفعل باشد (نه عقل ناقص و عقل بالقوه) والا لازم می آید که معطی کمال، خود فاقد کمال و ناقص و قاصر باشد ونیز این چنین موجود (فاقد کمال که ما آن رامربی ومکمل نفس فرض نمودیم) خود نیز محتاج به مربی ومکمل دیگری است که اورا ازقوه به فعل و ازنقص به کمال برساند. پس یا اینکه تسلسل در علل لازم می آید (بدین گونه که سلسلهٔ متشکل ازمربی ومکملهای ناقص که هریك خود نیز محتاج به مربی ومکمل دیگری است الی غیرالنهایه سیر کند وبه فردی کامل مطلق وبی نیاز به غیرمنتهی نگردد) ویا اینکه دورلازم آید (بدین گونه که سلسلهٔ مفروض به فردی منتهی گردد

۲۳. برای اثبات بطلان مبدئیت ماده وهم بطلان ازلیت ماده وذکر دلایل بر این مدعا مراجعه شود به کتاب *مبدأ آفرینش از دیدگاه فلاسفهٔ اسلام* تالیف مترجم. (تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۴) صفحات ۳۵ ـ ۴۷. ـ م.

که او نیز محتاج به اولین فرد از سلسله است) ودور وتسلسل در علل محال است. ویا اینکه باید اعتراف نمود که سلسلهٔ مفروض منتهی می گردد به فردی کامل و فردی که هم عقل است وهم عاقل بالفعل وآن فرد یا واجب الوجود است ویا ملك مقربی ازنوع موجودات ابداعی (به نام عقل که آن عقل ازجانب حضرت واجب الوجود مبعوث ومأمور تکمیل وتربیت نفوس است).

پس نفس طریقی است از طرق الهی که سالك راه حق را به سوی خدا سوق می دهد و دری بسیار بزرگ است که انسان از آن در وارد خانه خدا می گردد و سر به آستان او می سپارد.

ازجمله طرق دیگر، طریق نظر به مجموع عالم است ازحیث اینکه مجموع عالم، به علت ارتباط اجزای وی به یکدیگر به منزله واحد شخصی است واینکه این واحد شخصی، نظیر هر واحد شخصی دیگری به علت امکان وجود وحدوث وافتقاری که لازمهٔ امکان وحدوث است، محتاج به مؤثری است غیر ازخویش وآن مؤثر، واجب الوجود است. و(اما دلیل بر وحدت اله عالم اینست که) چون وجود دو عالم (تام کامل، چه درطول یکدیگر ویا درعرض هم باشند به حکم دلایلی که درمحل خود ذکر شده اند) باطل ومحال است، بنابراین واجب الوجود دیگری نخواهد بود والا برای او عالم دیگری بود. ولی برهان ودلیل فلسفی بطلان تعدد عالم را ثابت نموده است چنانکه ما آن برهان و دلیل را در محل خود بیان کرده ایم.[۲۴]

اینها است دلایل وطرقی که مادراین کتاب (برای اثبات وجود واجب الوجود) بیان کردیم. به اضافه طرق دیگری که ذکر آنها موجب اطالهٔ کلام خواهد بود. ولی آن طریقی را که مادر آغاز کلام بیان کردیم که عبارت بود ازنظر در اصل حقیقت وجود وآنچه که لازم حقیقت وجود است، استوارترین وشریف ترین وسریع ترین طرق وصول به مطلوب وبی نیازترین آنهاست ازملاحظهٔ اغیار (وتوسل به اموری مغایر با وجود مانند امکان وحدوث وحرکت وترکب جسم ازهیولی وصورت وامثال آنها) وآن طریقه، طریقهٔ صدیقین است که وجود حق تعالی را شاهد و دلیل بر وجود غیر او قرار داده اند. نه اینکه غیر اورا شاهد و دلیل بر وجود او قرار داده اند. هرچند که وجود ماسوای او نیز طریق ووسیله ای است برای وصول به حق واعتراف به وجود او. چنانکه در آیهٔ شریفهٔ «سَنُرِیهِم آیاتِنا فی الآفاق و فی اَنْفُسِهِم حتّیٰ یَتَبَیَّنَ لهم اَنَّه الحقُّ» (سورهٔ فصلت، ۵۳) اشاره به این طریقه که طریقهٔ متفکرین درخلقت آسمانها وزمین وملکوت آسمان و زمین است نیز شده است (و در حقیقت قرآن مجید طریقهٔ آنان را تائید نموده) همچنانکه آیه شریفه «أَوَلَمْ یَکْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ علیٰ کلِّ شیءٍ شهیدٌ» (فصلت، ۵۳) اشاره به طریقهٔ صدیقین است یعنی طریقهٔ آنان که (در شناخت مبدأ وجود و کیفیت نظام آفرینش) نظری به غیر ذات وحقیقت وجود نمی افکند (وغیر اورا ازاموری که مغایر با نفس حقیقت وجود است

۲۴. در مبحث «اثبات وحدانیت وجود خدا» در فن الهیات بالمعنی الاخص از کتاب *اسفار*. ـ م.

شاهد و گواه بر وجود واجب الوجود قرار نمی دهند) بلکه ذات مقدس او را شاهد و گواه بر ذات او و ذات ماسوای او قرار می دهند. پس جمیع موجودات را در حیطهٔ ذات و حضرت الهیت مشاهده می کنند و همه را در اسماء و صفات او به وسیلهٔ اسماء و صفات او می شناسند زیرا هیچ موجودی نیست مگر آنکه اصل و حقیقت تام و کامل او در عالم اسماء و صفات الهیه منطوی و مندرج است.

(پس این طریق، یعنی طریقهٔ صدیقین در استحکام و شرافت و متانت بهترین و عالیترین طرق مذکور است) و بعد از این طریقه از لحاظ استحکام و شرافت، طریقهٔ معرفت نفس است زیرا نفس، ام الفضایل و مادهٔ حقایق است (و دارای درجات و مراتبی است که هر یك در طریق وصول به حق و معرفت نظام وجود و سیر و سلوك علمی و عملی تا سر حد وصال، تأثیری بسزا دارند) پس در این طریقه (یعنی طریقهٔ نفس)، مسافر و پویندهٔ راه حق عین طریق و مسافتی است که آن را طی می کند (زیرا مسافر، نفس است و طریق، درجات و مراتب نفس) پس این طریق بدین اعتبار از سایر طرق دیگر ممتاز و بر آنها برتری دارد. و اما طریقهٔ صدیقین بر طریقهٔ نفس و سایر طرق بدین جهت برتری دارد که سالك (راه حق) و مسلك (یعنی راه) و مسلوكٌ منه (یعنی مبدأ سیر و سلوك) و مسلوكٌ الیه (یعنی هدف و نهایت و غایت سیر)، همگی یکی است (زیرا سالك، وجود است و مسلك نیز درجات و مراتب وجود و مسلوكٌ منه مرتبه ای از مراتب وجود یا وجود مطلق و حقیقت وجود، و مسلوكٌ الیه مرتبهٔ نهایی و مرتبهٔ عالی وجود است) و آیهٔ شریفهٔ «شَهِدَ اللّهُ أنّه لا إلهَ إلاّ هُوَ» (سورهٔ آل عمران، ۱۸) نیز ناظر به طریقهٔ صدیقین است.

تنبیه

مطلبی را که شخصی از فضلای متأخرین از اهالی نواحی فارس (به نام فاضل خفری) در مورد اثبات وجود واجب الوجود بیان کرده و مدعی است که این مطلب، برهان قاطعی است بر وجود واجب الوجود بدون توسل به ابطال تسلسل ولی با توسل به ابطال دور، مشتمل است بر مغالطه. و آن مطلب این است که می گوید: اگر سلسلهٔ موجودات همگی منحصر در موجودات ممکن الوجود باشند (و سلسله مزبور به فردی واجب الوجود منتهی نگردد)، دور لازم می آید زیرا بنابراین تقدیر (که کلیهٔ موجودات منحصرند در افراد ممکن الوجود و فرد واجب الوجودی در سلسلهٔ موجودات نیست) تحقق موجودی در عالم متوقف است بر تحقق ایجادی (زیرا بر تقدیر مذکور، وجود هر موجودی بطور اطلاق، وابسته به ایجاد غیر است) و از طرفی تحقق ایجاد به طور اطلاق متوقف بر تحقق موجودی است زیرا تا چیزی خود موجود نگردد نتواند دیگری را ایجاد کند. و نیز می گوید برای موجود مطلق از آن حیث که موجود است مبدئی نیست و الا تقدم شیء بر نفس لازم می آید (زیرا این مبدأ خود نیز فردی از افراد موجود

مطلق است پس باید این فرد از وجود از آن جهت که مبدأ موجود مطلق است مقدم باشد و از جهت اینکه خود نیز فردی از موجود مطلق است متأخر باشد. پس چون برای موجود مطلق مبدأ نیست، بنابراین وجود مطلق دارای دو فرد است، فردی ممکن الوجود و محتاج به علت و فردی واجب الوجود و غیر محتاج به علت. و چون ممکن الوجود بدون علت موجود نگردد بنابراین وجود واجب الوجود که علت وجود افراد ممکن الوجود است، حتمی و ضروری است و خلاصه اینکه در مطلق الوجود فردی است که مبدأ ندارد و آن فرد، واجب الوجود است).

و اما وجه مغالطه همان طور که سابقاً در مبحث مربوط به بیان موضوع علم حکمت بیان کردیم، این است که بطلان تقدم شیء بر نفس و هم چنین بطلان تناقض صرفاً در مواردی است که موضوع حکم، واحد به وحدت عددی باشد نه واحد به وحدت نوعی و یا صنفی و یا جنسی (پس تقدم فردی بر فرد دیگری و یا تقدم فردی بر نفس خویش و یا تناقض مابین دو حکم متضاد بر فرد معینی باطل و محال است. اما تقدم فردی بر فرد دیگری از همان نوع و یا محکوم بودن فردی از یك نوع به حکم فردی دیگر از همین نوع مخالف با آن حکم نمی باشد؛ و همچنین علت بودن فردی از یك نوع برای فرد دیگری از همان نوع باطل و محال نیست. پس می توان گفت وجود، متقدم است یعنی فردی از آن، و وجود، متأخر است یعنی فردی دیگر از آن و یا گفت وجود، مبدأ دارد یعنی مرتبه ای از آن و وجود، مبدأ ندارد، یعنی مرتبهٔ دیگری از آن. پس اگر مقصود، لزوم دور و تقدم شیء بر نفس در مفهوم کلی است، اشکالی ندارد زیرا دور یا تناقض در مفاهیم کلیه، به اعتبار اختلاف و تعدد افراد جایز است و اگر مقصود دور و تناقض در افراد است، چون افراد متعدد و یا دارای درجات و مراتب مختلف اند دور و تناقض در آنها باطل نیست. زیرا در حقیقت، دور و تناقض مابین دو فرد مختلف است نظیر شبههٔ بیضه و دجاجه (مرغ و تخم مرغ) که گفته اند وجود بیضه موقوف بر وجود دجاجه و وجود دجاجه متوقف بر وجود بیضه است. و به این اشکال چنین پاسخ داده اند که وجود بیضه موقوف بر وجود دجاجه ای است که وجود آن دجاجه موقوف بر وجود بیضه است ولی نه بر وجود بیضه ای که متوقف بر وجود این دجاجه است، بلکه بر وجود بیضه ای که متوقف بر وجود دجاجه دیگری است، غایة الامر اینکه این مسئله مواجه با تسلسل می شود ولی مستدل تصریح کرد به اینکه برهان مذکور فقط مبتنی بر بطلان دور است و در این برهان توسل به ابطال تسلسل نجسته[۲۵]. پس دور مابین وجود ما و ایجاد ما و یا مابین بیضهٔ مطلق و دجاجهٔ مطلق محال نیست).

۲۵. به حاشیهٔ مترجم بر کتاب *الشواهد الربوبیة* مراجعه شود. ـ م.

اشراق دهم: در بیان اینکه واجب الوجود در عین وحدت و بساطت، جامع جمیع وجودات است

(ما این مدعا را هم به طور اجمال و هم به طور تفصیل بیان می کنیم) اما بیان مطلب به طور اجمال این است که (واجب الوجود وجودی است که از جمیع جهات و حیثیات، بسیط و عاری از ترکیب است. برخلاف سایر موجودات که هر کدام یا از یك جهت و یا از جهات متعددی دارای ترکیب اند. حتی عقل اول که نخستین موجود بعد از ذات واجب الوجود و صادر اول است مرکب است از ماهیت و وجود که حداقل و کمترین مراتب ترکیب است) و هر موجودی که از جمیع جهات بسیط و عاری از ترکیب است در عین وحدت و بساطت مشتمل است بر کلیهٔ اشیاء و اعیان وجودیه والا (اگر ذات و حقیقت وجودیهٔ او فاقد ذات و حقیقت وجودیهٔ هر چیزی باشد) لازم می آید که ذات واجب الوجود از وجود امری نظیر انسان و عدم امر دیگری نظیر فرس ترکیب یافته و از این وجود و عدم، تحصل و تقوم یابد.

و اما بیان تفصیلی این است که هر گاه (ما فرس و یا معنی و مفهوم فرسیت را از انسان سلب کردیم و) گفتیم انسان فاقد فرس و یا مفهوم فرسیت است (البته به شکل قضیهٔ موجبهٔ سالبة المحمول، نه به شکل قضیهٔ سالبهٔ بسیطه) باید بدانیم که مفهوم انسان از آن حیث که انسان است عین مفهوم «لافرس» نیست والّا لازم می آید که از تعقل و تصور انسان، مفهوم «لافرس» که یك امر سلبی است نیز تعقل و تصور گردد. نه صرفاً به عنوان یك سلب بحت بسیط بلکه سلب نحوی از وجود به نام وجود فرس. پس هر موجودی که (علاوه بر اینکه مصداق ذات و حقیقت خویش است) مصداق ایجاب سلب معنی و مفهوم دیگری نیز باشد، این چنین موجودی نیست مگر مرکب از دو امر. زیرا تو می توانی صورت آن مفهوم و صورت آن امر مسلوب را که به طور مواطات و یا به طور اشتقاق بر آن حمل گردیده است در ذهن خود احضار کنی و هر دو را با هم مقایسه کنی و سپس یکی را از دیگری سلب کنی زیرا آنچه که شیء بدان چیز آن شیء است غیر آن چیزیست که بدان چیز و به اعتبار آن بر وی صدق می کند که کاتب نیست (یعنی ذات و حقیقتی که شیء بدان ذات و حقیقت متقوم و متحقق است غیر آن چیزیست که به وسیلهٔ آن چیز بر آن شیء مفهوم «لیس بکاتب» صدق می کند). پس صورت ذات و حقیقت زید از آن حیث که صورت ذات و حقیقت زید است مفهوم «لیس بکاتب» نیست والّا زید از آن حیث که زید است عدم بحت بود. پس (هنگامی که ما مفهوم کاتب را از زید سلب می کنیم) ناچار باید موضوع این قضیه (یعنی قضیه ای که موضوع آن امر وجودی و محمول آن امری است عدمی) مرکب باشد از صورت زید و امر دیگری که به وسیلهٔ آن امر، کتابت را از وی سلب کنیم و آن امر عبارت است از قوه و استعداد (برای امری که از وی سلب شده است). زیرا فعل مطلق (یعنی موجودی که دارای فعلیت مطلقه است و هیچ جهت قوه و استعدادی نسبت به چیزی در وی نیست، این چنین

موجودی) از آن حیث که بالفعل است مصداق عدم شیء دیگری نخواهد بود. مگر آنکه (موضوع، فعل مطلق نباشد بلکه) در وی ترکیبی از فعل و قوه ولو ترکیب عقلی تحلیلی نظیر تحلیل موجود، به ماهیت و وجود و امکان و وجوب باشد (پس ذات و حقیقت موضوع در قضیه ای که مصداق ایجاب سلب محمولی است از وی، از دو صورت خارج نیست یا اینکه عین حیثیت سلب محمول است و یا اینکه مرکب است از ذات و قوه و استعدادی که به اعتبار آن، مصداق ایجاب آن سلب گردیده است. و چون شق اول باطل و محال است والا مفهوم امر وجودی، عین مفهوم امر سلبی می بود، پس شق دوم صحیح است و بنابراین این چنین موضوعی مرکب است از دو امر. یکی فعل و دیگری قوه. پس این چنین موضوعی، بسیط مطلق و بسیط من جمیع الجهات نیست. پس هر موضوعی که مصداق ایجاب سلب محمولی است از وی، مسلماً مرکب و ممکن الوجود خواهد بود) و چون واجب الوجود وجودی است مجرد (از هر قید و شرط و جزئی) و وجودی قائم به ذات (نه قائم به غیر و یا به محل) و وجودی است بحت و بسیط من جمیع الجهات و عاری از شایبهٔ کثرت، بنابر این هیچ چیزی (اعم از وجود و یا کمال وجود) از وی سلب نخواهد شد. پس وجود او تمام و کمال هر وجود و هر موجودی است. پس آنچه که از ذات او سلب می گردد نیست مگر جهات نقص و قصور اشیاء (یعنی اموری که حاکی از نقص و قصور و محدودیت آنها است از قبیل ماهیت و تعلق به غیر به نحوی از انحاء تعلق، و اوصافی که لازمهٔ تعلق به غیر است مانند محدودیت در ابعاد و احیاز و جهات و نظایر آنها که از اوصاف و احوال و عوارض موجودات امکانیه اند. پس هیچ وجود و کمال وجودی از وجود واجب الوجود سلب نمی گردد). زیرا وجود او تمام و کمال هر وجود و هر کمال وجودی است و مرتبه و کمال هر چیزی به داشتن آن چیز احق و اولی است از آن چیز و ثبوت آن چیز برای آن وجودی که تمام و کمال و مرتبهٔ اعلای اوست اوکد و اشد از ثبوت آن چیز برای وجود خود اوست (مثلا انسان موجودی است از موجودات عالم که اصل و حقیقت وجودیهٔ آن با حذف اوصاف و حدود و قیود و لوازم وجود امکانی و وجود مادی جسمانی وی، در ذات واجب الوجود موجود است اما به وجودی اعلا و اشرف و عاری از اوصاف و حدود و قیودی که همگی نقص و قصور و از لوازم وجود امکانی اوست. زیرا ذات واجب الوجود، تمام و کمال وجود است و تمام و کمال انسان به داشتن حقیقت انسانی، اولی و سزاوارتر از خود انسان است) و آیهٔ شریفهٔ «وما رَمَیْتَ إذْرَمَیْتَ ولکنَّ الله رَمَیٰ» (سورهٔ انفال، ۱۷) اشاره به همین مطلب است و هم چنین آیهٔ شریفهٔ «وما یکونُ مِنْ نَجویٰ ثلاثةٍ الّا هو رابِعُهم ولا خمسةٍ الّا هو سادسُهم» (سورهٔ مجادله، ۷) (با کمال صراحت و وضوح) ناظر به همین اصل است. (زیرا تا مرتبهٔ ذات او جامع حقیقت انسانیت و تمام و کمال انسانی نباشد، چگونه به عنوان شخص چهارم در نجوای مابین سه شخص، شرکت و حضور دارد و یا به عنوان شخص ششم در اجتماع هر پنج نفری شرکت

می کند و این نیست مگر به علت آنکه ذات مقدس او مشتمل بر حقیقت تام و کامل انسانیت و اینکه حقیقت انسان درسعهٔ وجودیهٔ او که در همه جا حاضر و ناظر وجلوه گر است منطوی و مندرج است) زیرا او با وحدانیت خویش کل اشیاء است ولی هیچ یك از اشیاء نیست (نظیر دریا که کل قطرات و مشتمل بر هر قطره ای است ولی قطره نیست) زیرا وحدت او، وحدت عددیه و از جنس وحدتهای سایر موجودات نیست تا از تکرر آنها اعداد حاصل گردد بلکه وحدت اووحدت حقیقیه است که در عالم وجود نظیر وهمتا ندارد (همان طور که ذات مقدس او نظیر وهمتا ندارد) ولهذا آنان که گفته اند «إنّ اللّهَ ثالثُ ثلاثة» کافر شده اند (زیرا با این جمله او را واحد عددی و شخصی نظیر شخص انسانی که دریك مجتمع سه نفری به عنوان سومین نفر شرکت می کند فرض نموده اند) و اگر گفته بودند «إنّ الله ثالث اثنین» کافر نمی شدند (زیرا وجود جامع کامل او که مشتمل بر حقیقت هر موجودی و اصل و حقیقت هر وجودی است در هر مجتمع دونفری به منزلهٔ نفر سوم و در هر مجتمع سه نفری به منزلهٔ نفر چهارم ودرهر مجتمع پنج نفری به منزلهٔ نفر ششم است وهمچنین در هر مجتمع دیگری خارج از آن مجتمع ودر عین حال داخل است) و از جمله شواهد واضح و روشن بر صحت مدعای ما آیهٔ شریفهٔ «هُوَ مَعَکُمْ أیْنَما کُنْتُم» (سورهٔ حدید، ۴) است (که با کمال صراحت و وضوح حاکی از مَعیّت اوست با کلیهٔ موجودات هرچند به طور ظاهر روی سخن با انسانهاست. زیرا این معیت عبارت از ممازجت یامداخلت ویا حلول ویا اتحاد با اشیاء ویا معیت دررتبه ودرجهٔ وجود ویا معیت درزمان ویامعیت در وضع نیست زیرا او اجل و ارفع و منزه از این امور است (بلکه معیت او با ماسوی، معیت قیومیت و معیت اصل با فرع و معیت متجلی با جلوه و معیت علت با معلول و معیت ذی شأن با شأن خویش است) پس اوهم اول است وهم آخر، هم ظاهر است هم باطن و او به هر چیزدانا و بر همه چیز واقف و آگاه است.

اشراق یازدهم: در بیان اینکه وجود، همانا اوست که واجب و واحد وحق است و ما سوای وجود واجب واحد حق، همگی باطل اند بجز وجه کریم او

علیت و معلولیت در نزد ما نیست مگر به نفس ذات و حقیقت وجود (نه به ماهیات) زیرا به زودی خواهی دانست که در عالم هستی و تحقق، هیچ گونه اصالت و واقعیت بالذات برای ماهیات نیست. چنانکه قبلا بدین مطلب اشاره کردیم؛ و باید دانست که جاعل تام (یعنی جاعل و موجد تام و کامل الوجودی که در جعل و ایجاد، مستقل به ذات و بی نیاز از وسایط و وسایلی زاید بر ذات خویش است) به نفس ذات و وجود خویش جاعل و موجد ماسوی است و هم چنین مجعول حقیقی، فقط وجود شیء است نه صفتی از صفات او و اگر مجعول، ذات و حقیقت وجود او نبود (بلکه مجعول، صفتی از صفات او بود مانند صیرورت به اعتقاد جمعی از متکلمین)،

هر آینه در اصل ذات و حقیقت وجودیهٔ خود، مستغنی از جاعل بود (و بنابراین واجب الوجود بود نه ممکن الوجود و محتاج به جعل و ایجاد بودند مستقل وقائم به ذات). پس جعل عبارت است از ابداع هویت وذات شیء که نحوی است ازوجود چنانکه به زودی بر دلیل و برهان این مدعا واقف خواهی گشت. (و تعبیر به ابداع به لحاظ این است که اعطاء وجود، امری است ابداعی و غیر متعلق و غیرمشروط و غیرمسبوق به ماده و مدت بر خلاف تکوین و تخلیق که صفت خاص به بعضی از موجودات است. پس اصل ایجاد و اعطای وجود، ابداعی است هرچند بعضی از موجودات تکوینی اند و وجودشان مسبوق به ماده و مدت است).

پس چون این مطلب معلوم شد می گوییم هر چیزی که معلوم و مجعول فاعلی است ذات و حقیقت آن چیز به نفس ذات و حقیقت خویش متعلق ومرتبط به آن فاعل است. وچون به نفس ذات و حقیقت خویش متعلق و مرتبط به فاعل است پس بایدذات و حقیقت او عین تعلق و عین ربط به فاعل باشد والا اگر ذات و حقیقتی غیر از تعلق و ربط به فاعل داشته باشد و تعلق و ربط به فاعل، صفتی زاید بر ذات او باشد ــ وهر صفت زاید بر ذات مسلماً وجودش بعد ازوجود ذات ومتأخر ازوجود ذات خواهد بود زیرا ثبوت شیء برای شیء دیگری فرع ثبوت آن شیء است ــ بنابراین آن ذات که صفت تعلق به غیر یعنی تعلق به فاعل، زاید و عارض بر اوست قبل از عروض صفت تعلق بر وی ثابت و متحقق بوده است و مجعول و مرتبط به جاعل نیست، بلکه امر دیگری غیر از او مجعول خواهد بود. پس آن امر در حقیقت مجعول و مرتبط است به جاعل نه آن ذات مفروض. بلکه آن ذات مفروض، ذاتی مستقل و مستغنی از علت و سبب فاعلی است در حالتی که این خلاف فرض ما است (زیرا فرض ما این بود که این ذات یعنی این حقیقت وجودیه، مجعول بالذات و صادر از علت است) پس چون ثابت شد هر علتی از آن جهت که علت است، علت است به نفس ذات خویش (نه به اعتبار شرط و یا صفت و یا قیدی زاید بر ذات) و هر معلولی از آن جهت که معلول است، به نفس ذات خویش معلول آن است (نه به عنوانی زاید بر ذات) و نیز ثابت شد که ذات جاعل و موجد، عین وجود اوست (نه ماهیت) وذات معلول مجعول، عین وجود اوست (نه ماهیت) بنابراین معلوم می شود که معلول در حقیقت هویتی جدا ومباین با هویت علتی که اورا به وجود آورده است نیست ودر قدرت و استطاعت عقل نیست که به معلول (یعنی وجودات صادر از واجب الوجود) به عنوان هویتی منفصل از هویت موجد خویش و مستقل در وجود، اشاره کند تا که در نظر عقل دو هویت مستقل در وجود و دوهویت مستقل در اشارهٔ عقلیه باشند، یکی مفیض و علت ودیگری مفاض و معلول، یعنی ذاتی موصوف به این صفت (بدین معنی که فیضان وصدور از علت، صفتی زاید بر ذات او باشد). و اگر چنین باشد (یعنی معلول، هویتی منفصل ومستقل از هویت علت باشد، بدین گونه که ذاتی باشد موصوف به صفت صدور از علت و ارتباط به علت نه عین صدور از علت و عین ربط به علت) پس

ذات او به نفس ذات او مفاض و صادر علت نیست (یعنی ذات او عین صدور و فیضان از علت نیست).

بنابراین، اصلی را که ما تأسیس نمودیم و اساس و بنیان عقیده خود را بر آن استوار نمودیم مبنی بر اینکه مفیض وجود ممکنات، مفیض به ذات خویش است نه به صفتی زاید بر ذات و مفاضٌ علیه یعنی وجود ممکنات، به نفس ذات و هویت خویش مفاضٌ علیه اند نه به صفتی زاید بر ذات، به کلی منهدم می گردد و این خلاف فرض و خلاف واقع و حقیقت امر است. (زیرا در سرتاسر عالم وجود جز وجود واجب الوجود و نور و تجلی و ظهور او که فیض و افاضه اوست چیز دیگری به نام مستفیض نخواهد بود: «همه آفاق جلوهٔ اویند / ابله آنان که جز و را جویند». و به عقیدهٔ ما، مشرك حقیقی کسی است که در عالم وجود، به چیزی جز وجود واجب الوجود و جلوات وجود او معتقد باشد و موجودی مستقل در وجود و منفصل از وجود واجب الوجود بشناسد نه آنکه صرفاً واجب الوجود دیگری را در قبال واجب الوجود قرار دهد زیرا این شرك، شرك جلی و بوسیله دلائل توحید قابل زوال است ولی آن شرك، شرك خفی و از دیدگاه عقول ناقصه و اوهام عامه پنهان).

پس معلول و مجعول به جعل بسیط وجودی (که طبق عقیده ما متعلق جعل، وجود است نه ماهیت)، حقیقتی متأصّل بجز آنکه به نفس ذات خویش مضاف و مرتبط به جاعل و علت خویش است، ندارد و برای او معنی و مفهومی منفرد و جدا از علت بجز اینکه بالذات متعلق به علت و تابع و لاحق به علت خویش است متصور نیست (و اضافه او به ماسوی، اضافهٔ اشراقیه است که این اضافه برخلاف سایر اضافات، طرفی در مقابل خود ندارد بلکه خود سازندهٔ طرف است ولی طرفی متصل نه منفصل و مستقل و وابسته. پس چنانکه گفتیم این معلول، به نفس ذات خویش معلول و تابع و لاحق علت است) کما اینکه متبوع و مفیض بودن علت نیز عین ذات و به نفس ذات اوست. پس هنگامی که ثابت شد که سلسله وجودات و موجودات از علل و معلولات همگی به حقیقت واحدی به نام وجود منتهی می گردند (و جز حقیقت وجود در این سلسله چیز دیگری متحقق نیست و بجز حقیقت وجود و وجود حقیقی، مبدئی برای این سلسله نیست) آشکار خواهد شد که برای کلیهٔ موجودات اصل و حقیقتی است واحد که ذات او به ذات خویش فیاض و مفیض کلیهٔ موجودات است و به حقیقت خویش محقق و مقوم کلیهٔ حقایق وجودیه است و به سطوع و تجلی نور خود موجب ظهور و صدور و خودنمایی آسمانها و زمین است. پس اوست اصل و حقیقت و بقیهٔ موجودات همگی شئون گوناگون اویند و اوست ذات و ماسوای او اسماء و صفات و مظاهر اسماء و صفات اویند و اوست اصل و ماسوای او اطوار و فروع اویند چنانکه در آیهٔ شریفهٔ «کلّ شیءٍ هالكٌ الا وجهَه» (سورهٔ قصص، ۸۸) و آیهٔ شریفهٔ «لِمَنِ المُلْكُ الیَومَ للّهِ الواحدِ القهّار» (سورهٔ غافر، ۱۶) به این مطلب اشاره و آن را تأیید فرموده است و در

زمرهٔ اسماء الهیه، ذات مقدس او را بدین جملات «یاهو»، «یامن هو»، «یامن لاهو الاهو» یاد کرده اند.

زدودن وهم

مبادا از شنیدن این کلمات (در مورد نسبت واجب الوجود به ممکنات و نسبت ممکنات به واجب الوجود) برای تو لغزشی در معرفت حق و حقیقت پیش آید و در طریق سیر و سلوك از جادهٔ معرفت و شاهراه حقیقت منحرف گردی و چنین تصور کنی که نسبت ممکنات به واجب الوجود، جل شأنه، نسبت حلول و اتحاد و نظایر آن است (بدین معنی که واجب الوجود در ممکنات حلول نموده و یا با آنها متحد است). هیهات زیرا حلول و اتحاد (چنانکه قبلا گفته شد) مقتضی اثنینیت و تعدد در وجود است (زیرا حلول و یا اتحاد مستلزم دو طرف است که یکی در دیگری حلول کند و یا با آن متحد گردد) در حالتی که (طبق تحقیقات گذشته ثابت شد که در سرتاسر عالم وجود فقط یك وجود است که در تمام شئون و مراتب و مرائی و مظاهر مختلف، خودنمایی می کند و کلیهٔ مراتب وجود در اصل حقیقت واحدی، مشترك و متحدند و همگی نمایشگر یك حقیقت اند) و کثرتهای ظاهری همگی در آن وحدت جامع وسیع محیط، مضمحل گشته و در سطوع نور حقیقت، محو و مقهور رند و پندارهای غلط و نادرست اوهام (در بارهٔ وجود و اعتقاد به اشتراك لفظی و تباین وجود و یا استقلال موجودی در وجود در برابر حقیقت وجود) همگی مرتفع گشت و حق آشکار گردید و نور وجود که نافذ در هیاکل ماهیات است تجلی و درخشش نمود و ماهیات و کثرات را محو و در برابر شروق و تجلیات خود مقهور و مستور نمود و حق را جانشین باطل کرد تا که باطل را ناچیز و بی اثر کند و ناگاه باطل از صحنهٔ وجود و پندارها پای بیرون نهاد. پس وای بر پیروان ثنویت و توصیفی که از صحنهٔ آفرینش می کنند (گاهی معتقد به نور و ظلمت و گاهی به یزدان و اهرمن و گاهی به اشتراك و تباین در وجود و یا استقلال موجودات در وجود می شوند) غافل از اینکه آفتاب حقیقت طالع گشت و با نور و فروغ او معلوم و مکشوف شد که هر آنچه را که نام وجود بر او گفته می شود نیست مگر شأنی از شئون واجب الوجود واحد قیوم، و جلوه ای است از جلوه های نور او که نورالانوار است.

پس آنچه را که ما در آغاز بحث موازین علمی و بر طبق اصطلاحات فلسفی و به حکم نظر دقیق حکمی بیان کردیم و گفتیم که در عالم وجود، علتی و معلولی است (و از واجب الوجود به کلمهٔ «علت» و از ممکنات به کلمهٔ «معلول» تعبیر نمودیم) در آخر امر ما را از طریق سیر و سلوك علمی بدین نکته متوجه نمود که آن وجودی را که ما علت نام نهادیم، آن وجود، اصل و مبدأ و حقیقت وجود است و معلول، شأنی است از شئون او و در حقیقت علیت و تأثیر، به معنی تطور علت و تفنن وی به فنون وجود مبدل گردید، نه به معنی انفصال وجودی از وی که منقطع و منفصل

ازوجود او مستقل در وجود خویش باشد. پس در این مقام که گامهای پویندگان طریق معرفت درآن لغزش یافته (و از شاهراه حقیقت به جاده های اوهام و تخیلات باطل منحرف شده اند) ثبات و استقامت داشته باش و نقد عمر و جوهر روح و عقل ودانش خود را در تحقیق و تحصیل این مقام (که تو را بدان راهنمایی کردیم) مصروف بدار. شاید نور وفروغی ازمقصود ومطلوب تو بر قلب تو تابش کند به شرط آنکه اهل درك و فهم آن باشی.

اعلام تنبیهی

درآنچه که برخی ازدانشمندان جلیل القدر (مانند علامه دوانی) در این مقام بیان کرده وآن را «ذوق المتألهین» نام نهاده مبنی بر اینکه موجودیت ماهیات فقط به واسطهٔ انتساب آنهاست به وجود واجب الوجود و خود سهمی از وجود ندارند، به هیچ وجه معنی توحید خاص که معتقدین به «ذوق المتألهین» بدان معتقدند، وجود ندارد. زیرا اساس ومبنای این نظریه براین است که صادر ازجاعل، ماهیت است نه وجود و اینکه ماهیت (که صادر ازجاعل است) موجود ومتحقق است نه وجود که به اعتقاد او فقط امری است ذهنی و تصوری و اعتباری و ازنوع معقولات ثانیه، در حالتی که فساد و نادرستی این نظریه (ازآنچه که ما در مورد وجود ونسبت ممکنات به وجود واجب الوجود بیان کردیم) بر تو معلوم ومکشوف گردید (ودانستی که مقصود ما ازوحدت وجود که خاص «ذوق المتألهین» ومطابق با دلایل و براهین عقلی و نقلی است نه این است که وجود در عالم منحصر در شخص واجب الوجود است و بقیهٔ ممکنات هیچ سهم و بهره ای ازوجود ندارند و اطلاق موجودیت بر آنها صرفاً به معنی انتساب آنها به وجود واجب الوجود است). و اگر این عقیده حقیقتاً عقیده وحدت وجود بود چنانکه او پنداشته است، هرآینه باید هرکسی که گمان کرده است وجود خاص به هر ممکن الوجودی امری اعتباری و غیر واقعی است و امر واقعی و متحقق در خارج ماهیت است نه وجود (مانند متکلمین وسایر معتقدین به اصالت ماهیت)، او را موحد به توحید مخصوص عرفای الهیون وهم طراز با آنان شمرد و گفت که این چنین کسی نیز حق دارد که مانند آن دانشمند جلیل ادعا کند که این توحید، توحید «ذوق المتألهین» است (زیرا این شخص و هم مسلکان او معتقدند به اینکه واجب الوجود مبدأ ماسوی است و ماسوی همگی ماهیاتی هستند متحقق و اصیل) وهیچ فرقی مابین این طریقه و طریقهٔ متکلمین و جمهور از متأخرین نیست. بجز اینکه در این طریقه، امر اعتباری را انتساب به جاعل نامیده و بنابراین وجود زید به معنی «اله زید» است (زیرا زید از وجود هیچ بهره و سهمی ندارد بلکه وجود هستی او به واسطهٔ انتساب او به اله اوست پس در حقیقت وجود زید، «اله زید» است). ولی امر در این باره سهل و آسان است و ما در این مورد بحث وجدالی نداریم با اینکه در این اطلاق و تعبیر نظری است (در اینکه آیا نتیجهٔ انتساب به

جاعل چیست؟ آیا پس از انتساب ماهیت به جاعل، تغییر واقعی و حقیقی در ماهیت حاصل می شود یا خیر واگر حاصل نشود پس نسبت موجودیت و تحقق بدین ماهیت غلط است واگر حاصل شود پس مایه و حقیقت انتساب، همان وجود است نه چیزدیگری. وهم چنین در تعبیر از وجود زید به «اله زید» نیز نظری است که در محل خود بیان گردیده ولی باید دانست که متکلمین و جمهور متأخرین، موحد حقیقی و در توحید همطراز با عرفای الهیون نیستند. زیرا ایشان معتقد به دو اصل اند و معتقدند به اینکه ماهیات پس ازصدور از جاعل در برابر جاعل متأصل و متحققند در حالتی که توحید حقیقی و توحیدی که عرفاً الهیون بدان معتقدند عبارت است از اینکه دردار هستی و تحقق جز ذات واجب الوجود و جلوات او موجود و متحقق نیست).[۲۶]

شبهه و حل آن

شاید بگویی بنابر آنچه که در مورد وجود و نسبت ممکنات به واجب الوجود بیان گردید، لازم می آید که ذات و حقیقت واجب الوجود و هم چنین ذات و حقیقت هر علتی داخل ومندرج در تحت مقولهٔ اضافه باشد زیرا خلاصهٔ تقریر و بیان شما این بود که علت بالذات آن است که به ذات وحقیقت خویش علت باشد (ومفهوم علت و علیت مفهومی است اضافی وازجنس مقولهٔ اضافه). ولی بدان که مقولهٔ اضافه و سایر مقولات که اجناس عالیه اند همگی از اقسام ماهیات اند و ماهیات، زاید بر وجودات اند وواجب الوجود ماهیت ندارد تا که در ذهن حاصل شود و تعقل گردد تا چه رسد که غیری را (به نام معلول) با او و به معیت او تعقل کنی (چنانکه مقوله اضافه، نسبتی است مابین دو امری که تعقل هریك توأم با تعقل دیگری است). بلکه واجب الوجود، وجود عینی محض وإنّیت نوریهٔ خالص وعاری ازماهیت است (وچون ذات او صرف الوجود واجل وارفع ازحصول و ارتسام در اذهان است) پس قاضی وحاکم بر وحدت و قیومیت او عقل ووهم نیست، بلکه قسم خاصی از برهان است که ازجانب او بر دلهای آگاه وارد می شود و بهره ای است از نوری که از جانب او بر درون افراد می تابد. و این برهان و این نور ساطع حکم می کند به اینکه مبدأ سلسلهٔ وجودات، وجود است و وجود حقیقتی است که به ذات خویش فیاض و موجد ماسوی است. و چون دانستی (که بعضی از اعیان وجودیه به نحوی است که بالذات و بشخصه مستلزم اضافه به شیء دیگری می باشد، مانند اضافهٔ نفس به بدن و هیولی به صورت، و بر تو معلوم شد) که بودن هویت عینیه ای به نحوی که بالذات وبشخصه مستلزم اضافه به شیء دیگری باشد، موجب آن نیست که آن هویت، مندرج در تحت مقولهٔ اضافه گردد.

---

۲۶. به حواشی و تعلیقات مترجم بر کتاب شواهد به نام *ایضاح المقاصد* مراجعه شود. ـ م.

بنابر این اشکالاتی که در این گونه اعیان وجودیه وارد کرده اند به کلی مرتفع می گردد مانند عالم بودن خدا به ذات خویش (که مستلزم اضافهٔ او به ذات خویش است) و یا قادر و مرید و سمیع و بصیر بودن او (که هر یك مستلزم اضافهٔ او به غیر است) و یا مانند بودن هیولی مستعد قبول صورت و بودن صورت، مقوم هیولی و بودن عرض، متعلق به موضوع و بودن نفس، مدبر و متصرف در بدن و بودن طبیعت، مبدأ حرکت و سکون (که هر یك مستلزم اضافه به غیر است ولی هر چند که هر کدام از این امور نامبرده از حیث هویت و نحوهٔ وجود، مضاف و متعلق به طرفی است در مقابل خود) ولی مع ذلك هیچ یك از این امور، بالذات و فی الحقیقه واقع و مندرج در تحت جنس مقولهٔ اضافه و مضاف حقیقی نیستند هر چند هنگام تعقل ماهیات آنها، مفهوم مضاف بر آنها عارض می گردد و بدین سبب مضاف مشهوری می گردند (و فرق مابین مضاف مشهوری و مضاف حقیقی این است که مضاف حقیقی، نفس مفهوم اضافه و ارتباط و تعلق به غیر است ولی مضاف مشهوری ذاتی است که اضافه به غیر بر وی عارض گردیده، مانند ذات اب و ابن که خود بالذات از جنس مقولهٔ اضافه و مضاف حقیقی نیستند ولی اضافه بر آنها عارض گردیده است).

اشراق دوازدهم: در بیان مسایلی که به ندرت در کتب و رسایل حکما دیده می شوند و بعضی از آنها عرشی و الهامی و مبتنی بر اصول فلسفی ما و برخی مبتنی بر اصول و قواعد جمهور است

مسئلهٔ اول اینکه علم واجب الوجود به اشیاء عبارت است از عین وجود اشیاء در خارج که در نزد ما با برهانی عرشی ثابت شده است و تقریر برهان این است که لوازم اشیاء بر سه قسم اند: یکی لوازم ماهیت، دیگری لوازم وجود ذهنی و دیگری لوازم وجود خارجی.

قسم اول یعنی لوازم ماهیت، امر اعتباری است زیرا لازم ماهیت، تابع نفس ماهیت من حیث هی است و قسم دوم یعنی لوازم وجود ذهنی، ذهنی محض و تصوری است زیرا لوازم وجود ذهنی تابع ماهیت موجود در ذهن است و بنابر این از معقولات ثانیه هستند، مانند کلیت و جزئیت و جنسیت و فصلیت و ذاتیت و عرضیت و نظایر اینها و قسم سوم امور خارجی و موجودات عینی هستند زیرا تابع وجود خارجی ملزومات اند مانند حرارت آتش و برودت آب که دو امر خارجی اند.

اینك با توجه به مقدمهٔ فوق الذکر می گوییم علم واجب الوجود به اشیاء اگر عبارت باشد از صور تفصیلی اشیاء، ناچار باید از لوازم ذات وی باشند چنانکه معتقدین به اینکه علم واجب الوجود، صوری زاید بر ذات اویند، نیز به این نکته معترفند، والا لازم می آید که امر دیگری غیر از نفس ذات، علت لزوم و حصول صور تفصیلیهٔ اشیاء برای ذات او باشد و بنابر این

واجب الوجود بالذات، واجب الوجود من جمیع الجهات نخواهد بود (زیرا با فرض علیت و تأثیر غیر در لزوم و حصول صور تفصیلیهٔ اشیاء، محتاج به غیر بوده و از این جهت ممکن الوجود است) در حالتی که بطلان این مطلب قبلا ثابت شد (و گفته شد که واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جمیع الجهات است و کلیهٔ صفات اعم از علم و قدرت و حیات و سایر اوصاف، همگی منبعث از حاق ذات و حقیقت وجودیهٔ او می باشند).

اینك (که ثابت و مسلم شد که علم واجب الوجود یعنی صور تفصیلیهٔ اشیاء، لازم ذات اویند) می گوییم این صور تفصیلیهٔ لازم ذات، ممکن نیست که لازم وجود ذهنی ذات باشند. زیرا تصور ذات واجب الوجود و حصول صورت ذات در عقل و یا در وهم کسی، امری است محال و ممتنع به دلایلی که قبلا گفته شد. و نیز گفته شد که برای واجب الوجود ماهیتی نیست تا که لوازم مزبور، لوازم ماهیت باشند. پس صور تفصیلیهٔ اشیاء، نیستند مگر لازم وجود واجب الوجود، به لزوم عینی خارجی. پس این صور (که لازم وجود عینی واجب الوجوداند)، خود نیز موجودات عینی و خارجی اند که هر کدام متحقق و موجودند به وجود عینی و اصیل خاص به خود. پس این صور، صور کلیه ذهنیه نیستند بلکه صور شخصیهٔ خارجیه اند. (پس کلیهٔ موجودات عالم علوی و سفلی از عقل تا به هیولی همگی علوم الهی و صور تفصیلیهٔ علم واجب الوجودند). و این بود آنچه که ما قصد داشتیم در مورد علم تفصیلی واجب الوجود به کلیهٔ اشیاء که همزمان و مقارن با ایجاد آنهاست، بیان کنیم و اما شرح و بیان علم تفصیلی سابق بر ایجاد اشیاء بدان گونه است که توضیح و بیان عرشی آن قبلا داده شد.

مسئلهٔ دوم اینکه علامه طوسی، (خواجه نصیر الدین، در *شرح اشارات*) بر شیخ الرئیس و دیگران از حکماء که معتقدند به اینکه علم واجب الوجود به ماسوی عبارتست از حصول صور اشیاء در ذات، اعتراض نموده و می گوید: اعتقاد به اینکه لوازم ذات (یعنی علم واجب الوجود به اشیاء که لازم ذات اویند) مرتسم در ذات او می باشند مستلزم چند محذور است، یکی) آنست که بگوییم شیء واحد، هم قابل و هم فاعل است (زیرا ذات واجب الوجود هم فاعل وجود صور اشیاء و هم قابل و پذیرندهٔ آنهاست) دیگر اینکه بگوییم ذات واجب الوجود متصف به صفات غیر اضافی و غیر سلبی است (زیرا صور علمیهٔ اشیاء، امور ثبوتی و در عین حال زاید بر ذات اویند و اتصاف ذات به صفات ثبوتی زاید بر ذات به اتفاق حکما محال و ممتنع است ولی اتصاف ذات به صفات اضافی و صفات سلبی که در عین حال زاید بر ذات اند جایز است). دیگری اینکه بگوییم ذات واجب الوجود محل برای معلولات ممکن الوجود متکثری است (زیرا صور علمیه، صادر از ذات و معلول ذاتند و چگونه می توان ذات واجب الوجود را محل برای معلول خود، آن هم معلولات متکثری قرار داد). دیگری اینکه بگوییم معلول اول او مباین با ذات او

نیست (زیرا معلول اول به عقیدهٔ جمهور، عقل اول است ولی صورت علمیهٔ عقل اول که صادر از ذات واجب الوجود است معلول اول است و چون صورت علمیه مرتسم در ذات است، بنابراین مباین با ذات نیست. در حالتی که باید معلول مباین با علت باشد). دیگری اینکه بگوییم ذات واجب الوجود هیچ یك از موجودات ممکن الوجود را که مباین با ذات اویند به ذات خویش و بدون واسطه ایجاد ننموده، بلکه ایجاد آنها به توسط صوری است که حلول در ذات او نموده اند. (زیرا ایجاد اشیاء مسبوق به علم و متفرع بر علم به آنهاست). اینها بود اشکالاتی که علامه طوسی بر شیخ و پیروان او وارد کرده است ولی ما به اشکال اول چنین پاسخ داده ایم که این اشکال ناشی از اشتباهی است (که برای شیخ و پیروان او در این مسئله روی داده که فرق نگذاشته اند) مابین انفعال و تأثر تجددی مقارن با قوه و امکان قبول (نظیر انفعال تجددی ماده از قبول صورتی که حامل قوه قبول و امکان وجود اوست) و بین اتصاف شیء به لوازم ذات خویش (نظیر اتصاف ماهیت به امکان و اتصاف اربعه به زوجیت و اتصاف هر امر بسیطی که عاری از ماده و قوه و استعداد است به صفتی که لازم ذات اوست و نظیر اتصاف ذات واجب الوجود که بسیط مطلق و بسیط من جمیع الجهات است به صور علمیه ای که لازم ذات و صادر از ذات اوست). پس در اتصاف بسایط به لوازم خود، حیثیت صدور و لزوم لوازم، عین حیثیت اتصاف ذات به لوازم خویش است زیرا در امر بسیط، «ماعنه الشیء» (یعنی آن ذاتی که شیء از آن صدور یافته) «ومافیه الشیء» (یعنی آن چیزی که شیء در آن حاصل می گردد) یکی است (برخلاف مرکب که «ماعنه الشیء» صورت اوست و «مافیه الشیء» مادهٔ اوست. مثلا صورت نوعیه انسان مبدأ صدور آثاری است و ماده انسان، محل قبول آن آثار). و در پاسخ به اشکال دوم می گوییم واجب الوجود نه متصف به این صفات و نه مستکمل به این صفات و نه منفعل و متأثر از آنهاست بلکه این صفات از توابع ذات و لوازم ذات اند زیرا آنها متأخر از ذات و از کمالات خاصهٔ ذاتند. (پس ذات و کمالات خاصه به ذات، متقدم بر این صفات و مستغنی و برتر از استکمال به آنهاست).

و در پاسخ به اشکال سوم می گوییم این کثرت (یعنی کثرت صور علمیه) بعد از مرتبهٔ ذات قرار گرفته است (نه در مرتبهٔ ذات) و این کثرت بر اساس ترتیب علی و معلولی است (به طوری که صورت عقل اول که معلول اول است در رتبهٔ وجود، علت و مقدم است بر صورت عقل دوم که معلول دوم است و هکذا در سایر صور موجودات که طبق نظام وجود دارای ترتب علی و معلولی می باشند. پس صدور آنها از ذات و لزوم آنها برای ذات نیز برهمین نظام و ترتیب است) و ترتیب در هر سلسله ای ناشی از وحدت و منتهی به وحدت خواهد بود پس (باوجود ترتیب در صور علمیه،) وحدت ذات آسیب نمی بیند همان طور که سلسله اعداد با آنکه غیر متناهیند از واحد آغاز می گردد و در وحدت، هیچ کثرتی روی نمی دهد. و در پاسخ به اشکال چهارم و پنجم

می گوییم این خود عین محل نزاع و اختلاف مابین معتقدین به ارتسام و منکرین ارتسام است (پس نمی توان آن را سند و دلیل بر رد نظریهٔ مخالف قرار داد).

مسئلهٔ سوم اینکه بعضی از فضلا (یعنی علامه خفری در حواشی خود بر تجرید) بر این مذهب (یعنی مذهب ارتسام صور اشیاء در ذات حق) چنین اعتراض نموده که این صور علمیه یا جواهرند یا اعراض. در صورت اول مسلماً باید صور علمیه، موجودات خارجیه باشند (زیرا صور، لازم ذاتند و ذات، وجود خارجی است و لازم وجود خارجی نیز وجود خارجی است و یا به علت اینکه جوهر ماهیتی است که وجودش در خارج قائم به موضوع نیست و اگر صور علمیه جواهر باشند ناچار قائم به ذات واجب الوجود نیستند و چون قائم به ذات نیستند پس موجودات خارجی اند برخلاف عرض که در خارج قائم به غیر است). و بنابراین ناچار علم بدین صور جوهریهٔ خارجیه، به وسیلهٔ صوری است که از آنها در ذات مرتسم می گردد، آنگاه کلام در مورد این صور (و سؤال از اینکه آیا این صور جواهرند یا اعراض) پیش می آید و همان اشکال مذکور تکرار می گردد. و در صورت دوم لازم می آید که ذات واجب الوجود هم قابل وجود صور و هم فاعل وجود صور باشد و حکم به اینکه واجب الوجود فاعل صور است نه قابل صور، زیرا انفعال و تأثری از آنها در ذات حاصل نمی گردد، مستلزم حکم به جوهریت آنهاست (زیرا صوری که صادر از ذات باشند ولی قائم به ذات نباشند جواهرند نه اعراض). این بود صورت اعتراض مذکور بر نظریهٔ ارتسام ولی ما در کتاب *المبدأ و المعاد* به این اعتراض پاسخ داده ایم و وجوه گوناگون مغالطاتی را که در کلام معترض است بیان کردیم و در آن کتاب عدم اطلاع و آگاهی او را از کیفیت مذهب ارتسام در مورد علم خدا و همچنین سایر اعتراضات و ایرادات متأخرین را بر این مذهب به تفصیل خاطر نشان کرده ایم. هرچند مذهب ارتسام از نظر ما درست و قابل قبول نیست به خاطر دلایلی که قبلا ذکر نمودیم و نیز به خاطر دلایل دیگری که در کتب مفصل خود مانند کتاب *اسفار* بیان کرده ایم.

مسئلهٔ چهارم اینکه نفس در آغاز فطرت (مانند نفس کودك نوزاد) کلیهٔ حواس پنج گانهٔ خود را به کار می گمارد و این یك فعل ارادی است که (در این موقع) از نفس صادر می گردد در حالتی که نه مسبوق به تصور و نه مسبوق به اندیشه و تصدیق به فایده و نتیجهٔ اوست. به علت اینکه صفحهٔ نفس نوزاد در این موقع از هر صورت زایدی (به نام تصور و یا تصدیق و مقدمات آن) عاری و خالی است (و هنوز در این جهان جدید جز ذات خویش را آنهم به علم اجمالی، چیز دیگری نمی داند). پس شعور نفس به این عمل ابتدایی (یعنی به کار بردن دست و چشم و گوش و یا هر عضو دیگری در انجام حوایج خویش) نیست مگر عین همین عمل و فعلی که از

شوق و اشتیاق ذاتی نفس نسبت به آثار خویش برانگیخته می گردد. پس این علم همانا علم حضوری نفس است به فعل خویش که عین علم اوست به فعل خود. پس این علم حضوری نفس نو زاد را (که اعمال و انفعال ارادی خود را از روی شعور به فعل منبعث از شوق ذاتی به افعال و آثار خود انجام می دهد و همین علم حضوری به فعل خویش عین فعل اوست)، اصل و میزانی قرار ده برای اثبات علم شهودی اشراقی مافوق نفس یعنی عقل و واجب الوجود. به افعال خویش (پس علم عقول و واجب الوجود به افعال خویش، عین افعال آنهاست بدون لزوم سبق تصور و سبق تصدیق به فایده و اعمال فکر و رویّه در فعل و عمل).

مسئلهٔ پنجم فاعل یا فاعل بالطبع است یا فاعل بالقسر و یا فاعل بالجبر و یا فاعل بالقصد و یا فاعل بالرضا و یا فاعل بالعنایه و یا فاعل بالتجلی. (زیرا فاعل یا عالم به فعل خویش است و یا نیست. در صورت دوم یا اینکه فعل او ملایم با طبع اوست و یا ملایم با طبع او نیست. اگر فعل او ملایم با طبع اوست فاعل بالطبع است مانند فاعلیت آتش برای حرارت و اگر فعل او ملایم باطبع او نیست فاعل بالقسر است مانند حرکت جسم ثقیل به جانب بالا. در صورت اول یا اینکه فعل او به ارادهٔ او نیست، چنین فاعلی فاعل بالجبر است مانند بردن شخصی به محلی که از رفتن به آنجا کراهت دارد، و یا اینکه فعل او به ارادهٔ اوست. در این صورت یا اینکه علمش به فعلش مقارن با فعلش بلکه عین فعلش می باشد و علمش به ذات خویش همان علم اجمالی سابق بر فعل اوست. پس این فاعل، فاعل بالرضا است و یا اینکه علم او به فعلش علم تفصیلی سابق بر فعل اوست در این صورت یا اینکه علم او به فعلش مقرون به داعی و محرکی زاید بر ذات اوست، این چنین فاعلی، فاعل بالقصد است، و یا اینکه چنین نیست بلکه نفس علم، علم فعلی و منشأ وجود معلوم است بدون رویه و تصدیق به فایده ای زاید بر ذات. در این صورت یا اینکه علم او به فعل او زاید بر ذات اوست این چنین فاعلی، فاعل بالعنایه است و یا اینکه علمش زاید بر ذات او نیست بلکه این علم، عین علم اوست به ذات خویش که آن هم عین ذات اوست و علم او به ذات خویش بر وجهی است که مستلزم و مستتبع علم به فعل اوست و این همان علم اجمالی درعین کشف تفصیلی است، این چنین فاعلی، فاعل بالرضا و فاعل بالتجلی است.) و اما فاعلیت واجب الوجود، جل شأنه، در نزد دهریه فاعلیت بالطبع و در نزد بعضی از متکلمین فاعلیت بالداعی و در نزد اکثر متکلمین فاعلیت بالقصد و در نزد اشراقیین فاعلیت بالرضا و در نزد مشائین فاعلیت بالعنایه و در نزد اهل الله و عرفا فاعلیت بالتجلی است.

مسئلهٔ ششم مشهور در نزد جمهور این است که مذهب فیلسوف اول ارسطو در بارهٔ علم واجب الوجود به اشیاء این است که او معتقد است به ارتسام صور اشیاء در ذات. ولی این نظریه

مخالف با مطلبی است که او در کتاب *اثولوجیا* بدان تصریح نموده و درمیمر دهم از آن کتاب می گوید: اما واجب الوجود هنگامی که قصد ایجاد چیزی کند او در آغاز امر و قبل از ایجاد، صورت آن چیز را در ذات خویش متمثل نمی کند و در ذات او صورتی از صنع و مصنوعات خارجی و محاذی و مطابق با آن صنع و مصنوع خارجی، مرتسم نمی گردد زیرا هیچ چیزی قبل از ایجاد و ابداع او موجود نبوده (تا که صورتی از آن در ذات وی مرتسم گردد) و هیچ چیزی در ذات او متمثل نمی گردد، زیرا ذات مقدس او مثال کامل کلیهٔ اشیاء است و مثال کامل اشیاء، متمثل به اشیاء نمی شود (و محل تمثل و ارتسام صورت اشیاء قرار نمی گیرد). و نیز می گوید برای هیچ گوینده ای سزاوار نیست که بگوید واجب الوجود، نخست دربارهٔ اشیاء و مصنوعات خویش فکر و اندیشه می کند و سپس آنها را ابداع و ایجاد می کند. زیرا او خود خالق و آفرینندهٔ فکر و اندیشه است. پس چگونه جایز است که در ابداع و ایجاد اشیاء بدان استعانت جوید، و حال آنکه هنوز رویه و اندیشه ای به وجود نیامده بوده است و استعانت او به امری که وجود نداشته و ندارد مگر به ایجاد او، امری است محال. و نیز می گوییم که او خود عین رویه (و عین دانش) است و رویه و دانش، رویه و دانش اندوزی نمی کند والا باید هر رویه ای مسبوق به رویه و دانش اندوزی دیگری باشد و امر الی غیر النهایة برود.

مسئلهٔ هفتم مقصود حکما از اینکه می گویند علم تام به علت تامه، موجب علم تام به معلول اوست، این نیست که علم به ذات و ماهیت علت، مستلزم علم به معلول است. زیرا چه بسا نفس ذات و ماهیت علت، هیچ رابطه و علاقه ای مابین او و معلول نبوده و به هیچ وجه موجب وجود معلول نباشد (به خصوص بنابر اعتقاد به اصالت وجود و اعتباریت ماهیت و اینکه ماهیت من حیث هی، بدون وجود، نه علت وجود خود و نه علت وجود دیگری خواهد بود. بلی ممکن است که مابین ماهیت و لوازم ماهیت علاقه و رابطه ای باشد). و نیز مقصود این نیست که علم به مفهوم علیت که امر اضافی است مستلزم علم به معلوم است زیرا مفهوم علیت مقارن با مفهوم معلولیت است و هیچ یك از این دو مفهوم متضایفین تقدم بر دیگری ندارد (بلکه علم به هر یك مقارن با علم به دیگری است و بنابراین علم به مفهوم علیت، مقدم بر علم به مفهوم معلولیت نیست تا اینکه مستلزم آن باشد). و هم چنین مقصود این نیست که علم به علت از جمیع جهات و از جمیع وجوه، مستلزم علم به معلول است زیرا معلول، خود وجهی است از وجوه علت (و علم به علت از جمیع وجوه که از آن جمله، خود معلول است، علم به معلول است). پس لازم می آید که علم به معلول که خود وجهی است از وجوه علت، به نفس علم به علت حاصل گردد و علم به معلول، قبل از علم به معلول از طریق علم به علت، حاصل گردد نه بعد از آن. بلکه مقصود از علم به علت (که مستلزم علم به معلول است) علم بدان جهتی است که علت، از آن جهت علت است

وشکی نیست دراینکه هنگامی که علیت علت (از هر جهتی که لازمهٔ علیت اوست) تام و کامل گردید، بی درنگ وجود معلول از این علت حاصل می گردد و مسلم است که جهت علیت در جاعل و علت، نیست مگر نحوهٔ وجود تام و کاملی که ویژهٔ اوست و علم به وجود خاص به هر چیزی ممکن نیست مگر به وسیلهٔ شهود وجود در خارج، نه به صرف حصول صورت ومثال آن درذهن. (زیرا وجود صوری مثالی، وجود واقعی علت و جهت علیت واقعی او نیست). وهم چنین است در موردعلم به معلول (بدین معنی که علم به معلول نیز ممکن نیست مگر از طریق شهود عینی). و اگر از علت، صورت و مثالی مطابق با آن در عقل حاصل گشت، ازمعلول هم صورت و مثالی مطابق با آن در عقل حاصل می گردد (زیرا همان طور که وجود و شهود وجود علت، مستلزم وجود و شهود وجود معلول است، همین طور حصول صورت از علت درذهن نیز مستلزم حصول صورت معلول است درذهن). ولی این علم صوری حصولی علمی است ضعیف که شایستهٔ وجود حضرت واجب الوجود نیست.

مسئلهٔ هشتم تفسیر قدرت واجب الوجود به صحت فعل و صحت ترک، موافق با قواعد و ضوابطی که مشهور و معروف در نزد حکماست، نیست. چنانکه بعضی چنین پنداشته اند (و تصور کرده اند که تفسیر مذکور مطابق و موافق با قواعد و ضوابط حکماست). زیرا تفسیر مزبور در نزدجمهور مستلزم تحقق جهت امکانیه درذات واجب الوجود است (زیرا صحت فعل و ترک به معنی امکان فعل و ترک است در حالتی که واجب الوجود بالذات، واجب الوجود من جمیع الجهات است و اتصاف او به امکان فعل و امکان ترک، منافی با وجوب او من جمیع الجهات است).

مسئلهٔ نهم ما (در کتب دیگر خود بخصوص در کتاب *اسفار*) قدرت واجب الوجود را به همین معنی (یعنی به معنی صحت فعل و صحت ترک) به نحوی که مستلزم تکثر در ذات و یا تغییر درصفات (و یا تحقق جهت امکانیه درذات) نباشد تفسیر کرده ایم. (ودر تفسیر قدرت گفته ایم «القدرة کون الفاعل بحیث ان شاء فعل و ان لم یشاء لم یفعل»، قدرت عبارت است از بودن فاعل به حیثیتی که اگر بخواهد بکند و اگر نخواهد نکند، هرچند خواست و مشیت او ازلی و لازم وجود و تمامیت ذات اوست ودوام فعل و مشیت و امتناع عدم فعل و مشیت مانع صدق قضیهٔ شرطیه نیست. زیرا قضیهٔ شرطیه هم با وجوب مقدم و تالی و هم با امتناع مقدم و تالی و هم با امکان مقدم و تالی صدق می کند و صدق قضیهٔ شرطیه مستلزم صدق مقدم و تالی نیست. مثلا می گوییم «ان کان الله موجودا کان ازلیا ابدیا» در حالتی که مقدم و تالی هر دو واجب اند و یا می گوییم «ان کان الله معدوماً کان العالم معدوماً» در حالتی که مقدم و تالی هر دو ممتنع اند. و یا

می گوییم «ان کانت الشمس طالعة کان النهار موجوداً» در حالتی که مقدم و تالی هردو ممکن الوجودند. والبته قدرت بدین معنا در مراتب متأخره ازذات وظهوراوست، یعنی درمرتبهٔ علم و مشیت است که مرتبهٔ صفات است و معنی و مقصود از جملهٔ «ان شاء فعل و ان لم یشاء لم یفعل» و یا معنی صحت فعل و ترک در حقیقت نفی فاعلیت بالطبع و فاعلیت بالقسر وفاعلیت بالتسخیر و فاعلیت بالجبر ازذات واجب الوجود واثبات اختیاردر فعل اوست زیرادوام فعل و مشیت منافی با اختیار نیست) وتفسیر قدرت بدین وجه نیز مستلزم تکثر درذات (وتعدد حیثیات و جهات نیست) و نیز مستلزم تغییر در صفات او نیست. (زیرا کلیهٔ اشیاء بالنسبه به واجب الوجود وازآن جهت که منسوب به اویند، ازلی هستند وتغییرات واقع درآنها همانا در وجودات تفصیلیهٔ کونیهٔ قدریه است نه در وجود اجمالی ازلی قضائی، ودرذات واجب الوجود هیچ گونه تکثری و هم چنین در صفات وی هیچ گونه تغییری نیست. زیرا کلیهٔ موجودات و مقدورات در حضرت ذات، معلوم به علم ازلی ذاتی و علم اجمالی درعین کشف تفصیلی می باشند ودرآنجا هیچ گونه کثرتی درذات ویا تغییری درصفات ویا تعدد حیثیات وجهات وجود ندارد. بلکه کثرت درمعلومات ومقدورات به اعتبار وجود کونی تفصیلی قدری است ووجودات کلا وجمیعاً علوم تفصیلی اویند که تکوین می گردند و سپس منقضی و یا منقلب می گردند در صفحات موادی که نسبت آن صفحات به واجب الوجود مانند نسبت صفحات اذهان ماست نسبت به ما و به عبارت دیگر صفحهٔ عالم وجود در برابر او مانند صور علمیه در برابر اذهان ماست. پس این تفسیر در عین حال که به معنای صحت فعل و صحت ترک است نه مقتضی تکثر در ذات و صفات و نه موجب عروض امکان بر ذات وصفات اوست. زیرا کلیهٔ اشیاء واوصاف واحوال وازمنه وامکنه آنها در حضرت ذات به نحو وحدت در عین کثرت و به نحو اجمال در عین تفصیل و عاری از هرگونه تبدل و تغیری موجود ومشهود ومقدورند و هرگونه تبدل و تغیری است در وجود کونی قدری آنهاست نه در وجود علمی قضائی). و فهم ودرک این مسئله به نحوی که بیان گردید از جمله علومی است که ویژه آنانی است که نفس خود را از هرگونه ادناس و پلیدیها و رذایل اوصاف تهذیب و تطهیر کرده اند.

وهم چنین است مسئلهٔ «بداء» که مرام و مذهب ائمهٔ اطهار ماست و جز خواص از حکما و عرفا بدان معتقد نیستند (زیرا بداء که به معنی تغیر و تبدل در رای و عقیده و یا در ایجاد واعدام چیزیست طبق گفتار و تحقیقات ما در علم ذاتی ازلی نیست. زیرا درآنجا هر چیزی باقید زمان و مکان و تغیّر و تبدل و کلیه اوصاف و احوال ممکن الوقوع و یا حتمی الوقوع بر حضرت ذات معلوم ومکشوف است. پس بداءدر علوم تفصیلی و نفس وجوداتی است که هیاکل علم ومظاهر علم ازلی اند و حقیقت بداء و تردد، زوال علمی است و حصول علم دیگری وهم چنین قدرت، وقوع ترکی است از روی علم و وقوع فعلی است از روی علم).

مسئلهٔ دهم اینکه اعتقاد ما در مورد کلام خدا نه آن است که اشاعره معتقدند و می گویند کلام خدا عبارتست از معانی قائم به ذات او و آن را «کلام نفسی» نامیده اند والا علم بود نه کلام؛ (زیرا کلام در اصطلاح مردم الفاظ و اصواتی هستند حاکی از معانی و معانی بدون الفاظ و اصوات، علم اند)، و نه مجرد خلق اصوات و حروف دلالت کننده بر معانی والا هر کلامی کلام خدا بود (زیرا کلمات دیگران نیز به وسیله صدور اصوات و حروف دال بر معانی است) و تقیید خلق اصوات و حروف به اینکه مقصود (از خلق اصوات و حروف) اعلام معانی و مفاهیمی است به دیگران از جانب خدا (نه از جانب هر کسی) و یا به اینکه مقصود از (خلقت اصوات و حروف) القاء آنها از جانب خداست (نه از جانب غیر) کافی در دفع اشکال مذکور نیست. زیرا هر چیزی در عالم وجود از جانب خداست (و اختصاص به اصوات و حروف ندارد). و اگر بگویید (مقصود از اعلام و یا القاء)، اعلام و القاء بدون وساطت الفاظ و اصوات و حروف است، این چنین امری ممکن نیست والا اصوات و حروف نبودند. بلکه (چون حقیقت کلام عبارتست از بیان ما فی الضمیر و اظهار آنچه که در غیب حقیقت وجود مکنون است، بنابراین کلام) عبارتست از انشاء کلمات وجودیهٔ تام کاملی (مانند عقول کلیه و انوار قاهره در سلسلهٔ نزول) و انزال آیات محکمات (یعنی عقول مجرده در سلسلهٔ صعود) و آیات دیگری متشابهات (که در سلسلهٔ صعود هنوز در قید تعلق به جسم و متشابه با جسمانیات اند)، خواه انشاء این کلمات و انزال این آداب در کسوت وجود نورانی عقلانی و یا در کسوت وجود مادی جسمانی و یا در کسوت الفاظ و عبارات باشد (و کسوت الفاظ و عبارات را نیز تعمیم دهیم بطوری که شامل اجساد و اجداث داثرات و هم شامل الفاظ و عبارات معمول مصطلح باشد و معانی و مفاهیم را در لباس وجود الفاظ و عبارات، انشاء و ایجاد کند. چنانکه امام الموحدین علی علیه السلام در مورد کلام به معنی فعل و ایجاد اشیاء که همگی کلام خدا و معرب و مشعر و حاکی از وجود واجب الوجود و غیب مکنون اند می فرماید: «انما یقول لما اراد کونه کن فیکون لا بصوت یقرع و لا بنداء یسمع و انما کلامه فعله» و قرآن و تکلم خدا با موسی علیه السلام از قسم دوم کلام یعنی ایجاد معانی در کسوت وجود الفاظ و عبارات است پس حقیقت کلام عبارت است از انشاء و ایجاد موجوداتی در مراتب گوناگون که هر کدام در مقام و مرتبه خود حاکی و معرب اند از وجود واجب الوجود و غیب مکنون که جامع کلیهٔ حقایق وجودیه است، خواه در کسوت عقول و ارواح و اجساد و اجداث و یا در کسوت الفاظ و عبارات باشند.[27]

پس بسی فرق است مابین خلق اصوات و حروف دال بر معانی به هر قصد و عقیده ای که باشد و یا ایجاد و تکوین معانی در کسوت الفاظ و حروف، نظیر ایجاد سایر اشیا در کسوتهای

۲۷. به حواشی و تعلیقات حکیم سبزواری و حاشیه و تعلیقات مترجم در این مقام مراجعه شود. ـ م.

گوناگون وجود تجردی و وجود تعلقی) و کلام هم قرآن است و هم فرقان به دو اعتبار (به اعتبار وجود در حضرت علمیهٔ ازلیه قرآن است و به اعتبار نزول در کسوت الفاظ و عبارات و تقطیع به حروف و کلمات، فرقان است و یا اینکه به اعتبار وجود که مقام وحدت و جمع است قرآن است و به اعتبار ماهیت که مقام تفریق و تفصیل است فرقان است و از لحاظ قرآن بودن قابل ادراك و فهم همه کس نیست ولی از لحاظ فرقان بودن قابل درك است با تفاوت مدارك و افهام مردم) و هر دو غیر از کتابند زیرا کتاب (که صحیفهٔ علوم الهی است) از عالم خلق است (و در دسترس بندگان چنانکه قرآن می فرماید) «و ما کُنْتَ تتلوا من قبله مِنْ کتابٍ و لا تَخُطُّه بِیَمینِكَ اذاً لارتابَ المُبْطلون» (سورهٔ عنکبوت، ۴۸) ولی حقیقت قرآن و فرقان هر دو از عالم امر اند (که در حقیقت نمی توان آن را لمس کرد و با مواد مداد در صفحات کاغذ و یا لوح، کلمات و حروف آن را نوشت و آنچه که نوشته شده است فقط الفاظ و عبارات اند نه حقیقت قرآن و فرقان و محل واقعی کتاب در قلوب و صدور اهل علم اشراقی الهی است) چنانکه در قرآن می فرماید «بَلْ هُوَ آیاتٌ بیّناتٌ فی صدورِ الّذین اوتوا العِلمَ» (سورهٔ عنکبوت، ۴۹) و کتاب را هر کس به قدر مرتبهٔ علم و فهم خویش درك می کند ولی کلام را (که اصل و حقیقت کتاب است) درك نمی کند مگر آنان که نفس خویش را از ادناس بشریت پاك و تطهیر کرده اند و قرآن (که از عالم امر و غیر مصور به صور حروف و کلمات می باشد و علوم و حقایق مندرج در آن منطوی در نفس انسان کامل و حاکی از اتصال و ارتباط مقام نبوت مطلقه به عالم علوم الهی است) خُلق (وسجیهٔ فطریه) نبی است (زیرا که روح او نسخهٔ احدیت است در عالم لاهوت) نه کتاب (که با حروف و کلمات و الفاظ و اصوات تالیف و تنظیم گردیده است).

و فرق مابین قرآن و کتاب مانند فرق مابین آدم و عیسی است (پس قرآن حاصل از انشاء علوم ازلیه الهیه در حضرت علمیه است بدون تخلیق و تکوین از حروف و کلمات و الفاظ که از عناصر و مواد عالم خلق است. همان طور که عیسی به صرف قول و فرمان الهی بدون وساطت آداب و رسوم مناکحت و دخالت مادهٔ مَنَویهٔ دنیویه به وجود آمده است. ولی کتاب از مواد حروف و کلمات در صفحات اوراق و یا الواح صوری عنصری بوجود آمده است. همان طور که آدم از آب و گل و تصویر به صورت مادی بوجود آمده است) چنانکه در قرآن در آیهٔ شریفهٔ «إنّ مثلَ عیسی عندَالله کمثلِ آدمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرابٍ ثمّ قال له کن فیکون» (سورهٔ آل عمران، ۵۹) (خلقت عیسی را به صرف فرمان «کن» بدون هیچ سابقه و واسطه ای به خلقت آدم که به فرمان «کن» ولی فرمانی که مسبوق به تصویر از آب و گل و وساطت امور دیگری بوده است تشبیه فرموده است) پس آدم، کتاب خداست که به دست قدرت خویش نوشته و عیسی قول و فرمان «کن» است که به امر او حاصل گشته.

پس نخستین درجات و مراتب وجود انسان بشری (یعنی انسان جسمانی که در این مرتبه از

وجود، صورتی است مرکب از اعضاء و جوارح و قوای گوناگون) از آب و گل ساخته و پرداخته شده است. چنانکه آیهٔ شریفهٔ «وما مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِما خَلَقْتُ بیدی» (سورهٔ ص، ۷۵) ناظر به همین درجه و مرتبه است؛ و آخرین درجات و مراتب انسان روحی (یعنی نفس ناطقه که بالقوه جامع جمیع مراتب و مراحل و مستعد قبول علوم و معارف و شایستهٔ اتصال به عالم عقلانی است) از عالم امر است (که در آن عالم هرچیزی به مجرد امر و اراده وفرمان الهی بدون وساطت ماده و دخالت زمان و سبق استعداد موجود می گردد) چنانکه در آیهٔ شریفهٔ «إِنّما امرُه اذا اَرادَ شیئاً أَنْ یَقوُلَ له کُنْ فَیکون» (سورهٔ یس، ۸۲) به این نکته تصریح شده است.

مسئلهٔ یازدهم اعتقاد ما در مورد افعال و اعمال صادر از بندگان (این است که این افعال نه صرفاً و از هر جهت صادر از آنها و منسوب به آنهاست و وجود خدا به هیچ وجه دخالت و تأثیری در صدور آنها ندارد. چنانکه مفوضه و پیروان مسلك تفویض معتقدند و نه صرفاً و از هر جهت صادر از خدا و منسوب به اوست، چنانکه اشاعره و پیروان مسلك جبر بدان معتقدند. بلکه افعال و اعمال صادر از بندگان از جهتی و به اعتباری صادر از آنها و منسوب به آنهاست و از جهتی و به اعتبار دیگری صادر از خدا و منسوب به اوست و این اعتقاد برطبق) مفاد گفتار خداست در آیهٔ شریفه «ومارَمَیْتَ اذرَمَیْتَ ولکنَّ اللّهَ رمی» (سورهٔ انفال، ۱۷) و آیهٔ شریفهٔ «وما تشاؤن الّا ان یشاءَالله» (سورهٔ انسان، ۳۰) پس ای جبری مذهب خاموش کن شعله های آتش اوهام و تخیلات واهی و باطل خودرا و بدان که فعل (صادر از تو) به علت مباشرت و ارتکاب تو و به علت قیام فعل به وجود تو از این جهت صادر از تو و منسوب به تو است (نه صادر از خدا و منسوب به او) و ای قدری مذهب تو نیز خاطر پر جوش و خروش خود را ساکت و آرام بدار (و اندیشهٔ خود را به اوهام و اباطیل مصروف مدار) و بدان که فعل صادر از تو از آن جهت که تو، تویی از تو مسلوب و منتفی و منسوب به خدا است زیرا اصل وجود تو در صورتی که قطع نظر از ارتباط و افتقار او به خدا شود باطل و معدوم خواهد بود؛ و هم چنین فعل و عمل صادر از تو اگر قطع نظر از ارتباط و افتقار وجود تو به خدا شود باطل و معدوم خواهد بود. زیرا وجود هر فعلی متقوم و وابسته به وجود فاعل اوست (و قطع نظر از ارتباط وجود فاعل فعل به وجود مقوم او که موجب عدم و بطلان اوست نیز مستلزم عدم و بطلان فعل است) و شما ای جبری مذهب و ای قدری مسلك با چشم عبرت و دیدهٔ تحقیق در افعال و اعمال صادر از حواس پنج گانه انسان بنگرید، تا ببینید که چگونه کلیهٔ اعمال و افعال آنها محو و منطوی در فعل نفس و تدبیر اوست و چگونه تصورات و ادراکات آنها محو و منطوی در تصور نفس و ادراك اوست (و اینکه دیدن و شنیدن و بو ییدن و چشیدن و لمس کردن اشیاء هرچند به طور ظاهر و حقیقتاً منسوب به حس باصره و حس سامعه و حس شامه و حس ذائقه و حس لامسه است ولی درعین حال تحت تدبیر نفس و

تصرف وی و با عنایت و افاضهٔ اوست) و شما (ای دو فرقه منحرف از طریق مستقیم) هردو با هم آیهٔ شریفهٔ «قاتِلو هم یُعَذِّبْهم اللهُ بایدیکم» (با آنها کارزار کنید تا خداوند آنها را به دست شما عذاب کند ـ سوره تو به، ۱۴) را تلاوت کنید (وببینید که تعذیب کفار و مشرکین را هم به خود و هم به مؤمنین نسبت داده است) و چه بسیار خو بست که (برای درك حق و حقیقت و رفع اختلاف و تنازع مابین خود) به کلام امام صادق علیه السلام تصالح و اتفاق حاصل کنید که فرموده است «لاجبرَ و لاتفویضَ بل امرٌ بینَ الامرین» (و مقصود از امر بین الامرین همان است که ما گفته ایم).

مسئلهٔ دوازدهم اینکه مقتضای توحید خاصی (که عبارت است از جامعیت وجود واجب الوجود بر جمیع مراتب وجود به نحو وحدت با اسقاط حدود و قیود و نواقص و لوازم امکانی و اینکه رقایق موجود در عالم امکانی همگی نمونه و اظلال و اشباهی است از حقایق موجود در عالم ربوبی) این است که کلامهای متشابه (موجود در قرآن و حدیث) را بر معنای اصلی خود تفسیر کنیم و هم چنین الفاظ دال بر تشبیه (واجب الوجود به موجودات جسمانی امکانی از قبیل ید و عرش و میزان و قلم و لوح و نظایر آنها) را بر همان مفهوم اولی لغوی خود حمل کنیم (زیرا به اعتقاد ما الفاظ برای معانی عامه ای وضع شده اند که در هر جا مصداق خاصی دارند که با حفظ همان معنی عام لغوی در آن مصداق خاص استعمال می شوند. مثلا لفظ ید در لغت به معنی چیزی است که وسیلهٔ تناول و یا اخذ و رد و جذب و دفع و گذاشتن و برداشتن چیزی است. خواه آن چیز جسمی مرکب از پوست و گوشت و اعصاب و استخوان باشد، مانند دست انسان و حیوان، و یا قدرت مجرد و یا علم فعلی ازلی باشد. زیرا قدرت مجرد و علم فعلی ازلی نیز همان عملی را انجام می دهد که عضو مخصوص یعنی دست انجام می دهد. پس اطلاق ید در آیهٔ شریفهٔ «قالت الیهود یدُالله مغلولةٌ» (یهود گفتند دست خدا بسته است ـ مائده، ۶۴) بر قدرت و یا علم فعلی که از مصادیق واقعی ید است استعمال لفظ در معنای حقیقی خود است؛ و هم چنین عرش به معنای چیزی است که یك موجود عالی رتبه ای بر وی قرار گیرد. خواه آن چیز موجودی روحانی نظیر قلب و عقل و وجود منبسط باشد و یا موجودی جسمانی، مانند سریری که از چوب و یا سنگ و یا آهن ساخته شده است. پس استقرار و استوای پروردگار بر عقل و یا قلب مؤمن موحد خاصی و یا بر وجود منبسط استقرار و استوا بر عرش حقیقی و به معنای لغوی است. هم چنین میزان در لغت به معنای آلت و وسیلهٔ وزن و سنجش اشیاء است خواه مصداق آن، دو کفهٔ ترازو باشد که وسیلهٔ سنجش کمیت و مقدار اجسام است و یا منطق که وسیلهٔ سنجیدن صحت و فساد دلیل است و یا عقل که وسیلهٔ سنجش و تشخیص حقایق ودرك دقایق علوم است. پس ما این قبیل الفاظ و کلمات را که در قرآن و یا حدیث ذکر شده و به واجب

الوجود نسبت داده شده، بر همان معانی ومفاهیم اولیه لغوی حمل می کنیم) بدون آنکه تجسم و تکثری در ذات واجب الوجود لازم آید چنانکه فرقهٔ حنبلی ومُجسّمه پنداشته اند و بدین جهت ملتزم به تجسم ذات واجب الوجود شده اند. پس این مسئله از غوامض و مشکلات مسایل علم الهی است که فهم ودرك آن میسر نیست مگر برای آنانکه نفس خویش را از ارجاس وادناس و رزایل اخلاق پاك و منزه کرده اند زیرا مردم در فهم و درك متشابهات قرآن یا متحیر و سرگردان اند و یا چشم عقل و خرد آنان کور و نابیناست. پس گروهی از ایشان کلیهٔ این قبیل الفاظ مذکور در قرآن را (از معانی ومفاهیم اولیهٔ لغویهٔ خود تحریف نموده) به امور عقلیه تأویل نموده اند. حتی اینکه باب تأویل را دربارهٔ امر اخرویه از قبیل جنت ونار وحساب و میزان باز کرده اند (و آنها را نیز به مفاهیم عقلیه تأویل و تفسیر نموده اند) و گروهی دیگر از آنان همه را به معانی و مفاهیم مستلزم تجسم تفسیر نموده اند. بدون اینکه جانب تنزیه و تقدس ذات واجب الوجود را مراعات کنند. و گروهی دیگر بعضی از آن الفاظ را تأویل و برخی دیگر را به معانی ومفاهیم لغویه واولیه تفسیر و تقریر نموده اند، مانند آنان که به مضمون آیهٔ شریفه «نؤمنُ ببعض و نَکْفُرُ ببعض» (به بعضی ایمان می آوریم و به بعضی نمی آوریم ـ سورهٔ نساء، ۱۵۰) به بعضی از آن معانی مؤمن ومعترفند ونسبت به بعضی دیگر مؤمن ومعترف نیستند. پس آنچه که در مورد مبدأ آفرینش وارد شده آن را تأویل کرده اند و آنچه را که در مورد معاد وروز رستاخیز وارد شده، آن را تقریر و تثبیت کرده و به معنای ظاهری لغوی خود ابقا نموده اند. زیرا ایشان از در خانهٔ علم ودانش داخل نشده اند و علم کتاب را از خدا ورسول نگرفته اند، بلکه از ظواهر الفاظ و مفاهیم عرفیه گرفته اند و از طریق نقل امر محسوسی از محسوس دیگری و در حقیقت از طریق اخذ مرده ای از مردهٔ دیگری (زیرا محجوب بودن از مقام نبوت وولایت دل را می میراند و روح حیات علمی و عقل و خرد را از وی می گیرد و اخذ علم چنین اشخاص از همانند خویش عیناً مانند اخذ مرده ای است از مردهٔ دیگری) مانند ابدان بیجانی که بعضی بر بعض دیگری تکیه کند و اجساد مرده ای که بعضی به بعض دیگری متصل گردد. پس ایشان هرگز به حقیقت علم به ذات خدا و علم به آیات و کتب ورسل او و علم به آخرت و نحوهٔ وجود او نخواهند رسید.

شاهد چهارم

در بیان سایر امور عامه ای که از تتمه و بقایای تقسیمات وجودند که در طی اشراقاتی چند تقریر می گردند

اشراق اول: در بیان متقدم و متأخر و اقسام آن

از جمله اقسام متقدم، متقدم بالزمان است مانند تقدم ابراهیم(ع) بر محمد(ص) (در زمان). دیگری تقدم بالشرف مانند تقدم عالم بر جاهل (در شرافت و فضیلت). دیگری تقدم بالطبع مانند تقدم علت ناقصه بر معلول. یعنی تقدم چیزی که وجود معلول بدون وجود آن چیز ممتنع است و وجود معلول به صرف وجود آن چیز واجب و حاصل نمی گردد.[۲۸] مانند تقدم واحد بر اثنین (که تحقق اثنین بدون تحقق واحد ممتنع است و وجود واحد به تنهایی کافی برای وجود اثنین نیست. بلکه وجود اثنین محتاج به وجود واحد دیگری است، ولی هر واحدی بالطبع مقدم بر اثنین است).

دیگری تقدم بالرتبه خواه تقدم بالوضع (یعنی برحسب مواضعه وقرارداد) باشد مانند تقدم امام بر مأموم (در اقامه نماز جماعت) در صورتیکه محراب و محل اقامهٔ جماعت را در نظر بگیریم و بالعکس (یعنی تقدم مأموم بر امام) در صورتی که درب ورود در مسجد و یا شبستان مسجد را در نظر بگیریم (زیرا مأموم به درب ورودی نزدیکتر از امام است و از این جهت مقدم بر امام است) و یا تقدم به حسب طبع و نظام طبیعی باشد مانند درجات و مراتب کلیت و عموم (در سلسله مراتب اجناس و انواع) در صورتی که از جوهر (که جنس عالی و جنس الاجناس است) آغاز کنیم و سیر نزولی کنیم تا به انسان (که نوع الانواع و نوع اخیر است) منتهی گردد و اگر امر (در تعیین مراتب عموم و کلیت) معکوس گردد (بدین معنی که سلسله را از نوع اخیر که انسان است، آغاز کنیم) متقدم، متأخر، و متأخر، متقدم گردد (یعنی در این صورت، متقدم انسان است و متأخر جوهر است).

دیگری تقدم بالعلیه مثل تقدم علت تامهٔ کامل بر معلول خود (ضمناً باید دانست که برای تقدم در هر یك از اقسام تقدم ملاکی است که بر اساس آن ملاك تقدم منظور می گردد) و ملاك تقدم در تقدم زمانی، زمان است به اعتبار هویات متعاقبه اجزای زمان (زیرا هر چند زمان کمیت متصلی است ولی در ذهن و بر حسب تجزیه و تحلیل ذهنی به اجزایی که هر یك در تعاقب دیگری

---

۲۸. در بعضی از نسخ مخطوط اصل عبارت این است: «وما لا یجب وجوده بوجوده» و ظاهراً این نسخه اصح از سایر نسخ است. ـ م.

موجود و بی درنگ معدوم می گردد، منقسم می گردد و حدوث حادث متقدم، منطبق بر همان جزء از زمانی است که منقضی و معدوم گردیده است و دوام و بقای وجود آن حادث تا آخرین لحظات بقا نیز بر سایر اجزای زمان در طول مدت بقا منطبق می گردد) و ملاك در تقدم بالشرف، فضیلت ودر تقدم بالرتبه، قرب به مبداء محدود و در تقدم بالطبع، اصل وجود و در تقدم بالعلیه، وجوب است.

بحث و تحصیل

(قبلا گفته شد که ملاك و مناط تقدم و تأخر بالزمان، زمان است ولی) در مورد عروض تقدم و تأخر در اجزاء زمان اشکالی وارد کرده اند. بدین تقریر که اگر ملاك و مناط تقدم و تأخر عارض بر اجزای زمان، زمان باشد هر آینه باید برای زمان، زمان دیگری فرض نمود (تا که تقدم هر جزئی از اجزای زمان بر جزء دیگری به وسیلهٔ زمان باشد و بگوییم جزء متقدم از زمان در زمان متقدم و جزء متأخر از زمان در زمان متأخر قرار گرفته) و هم چنین برای آن دو زمان متقدم و متأخر (که ملاك و مناط تقدم و تأخر دو جزء از زمان مفروض اند) زمان دیگری فرض نمود و هم چنین برای هر زمانی زمان دیگری الی غیر النهایه فرض نمود.

ولی از این اشکال چنین پاسخ گفته اند که هر موجود زمانی غیر از ذات زمان، در عروض تقدم و تأخر بر آن محتاج به زمان است و اما اجزای زمان، خود به نفس ذات خویش متقدم و متأخرند نه به واسطهٔ چیز دیگری (و بنابر این، تقدم و تأخر در اجزای زمان امری است ذاتی). بدین پاسخ نیز اشکالی وارد کرده اند بدین تقریر که اجزای زمان به علت اتصال و پیوستگی آنها با یکدیگر دارای حقیقتی متشابه با هم و متحدند، پس چگونه ممکن است که بعضی از آن اجزاء، بالذات متقدم و بعضی دیگر بالذات متأخر باشند. ولی از این اشکال نیز چنین پاسخ داده اند که ذات و حقیقت زمان عبارتست از اتصال امری که بالذات متجدد و متغیر و گذران است و هر ماهیتی که حقیقت آن عین اتصال تجدد و تغیر و گذران است، اجزای آن بالذات متقدم و متأخر است. پس اختلاف اجزاء به تقدم و تأخر امری ذاتی و از ضروریات این چنین حقیقتی است.

بحث و تحصیل

(باز در مورد تضایف تقدم و تأخر اشکال دیگری وارد آمده و در تقریر اشکال) گفته شده که متضایفین باید در وجود، مقارن با یکدیگر بوده و با هم معیت داشته باشند (زیرا در تعریف متضایفین گفته اند تصور هر یك مستلزم تصور دیگری است و این مستلزم معیت هر دو در وجود است) و تقدم و تأخر، متضایفان و داخل در تحت مقولهٔ مضاف اند (در حالتی که صفت تقدم و

تأخر مانع معیت است) و از این اشکال بدانگونه که در کتب حکما ثبت شده است چنین پاسخ گفته اند که اضافهٔ تقدم و تأخر در عقل عارض بر دو جزء از زمان می گردد. بدین کیفیت که هنگامی که انسان هر دو را در ذهن احضار نمود و عقل هر دو را بدین دو صفت یعنی صفت تقدم و تأخر لحاظ نمود حکم می کند به اینکه دو جزء از زمان در خارج نیز بدین صفت می باشند (یعنی هنگامی که ذهن دو جزء از زمان را با هم احضار می کند و هر دو را بدین دو صفت لحاظ می کند، ناچار به حکم تضایفی که مابین آنهاست، آنها را با هم تصور می کند. ولی چون نحوهٔ وجود اجزاء زمان به قسمی است که باید بعضی متقدم و بعضی متأخر باشند، عقل حکم می کند به اینکه این گونه متضایفین باید در خارج نیز به همین کیفیت باشند. پس مابین این متضایفین با سایر متضایفان از این لحاظ فرق است که سایر متضایفان هم در ذهن و مقام تصور و هم در خارج با هم معیت دارند ولی این دو متضایفین در ذهن معیت دارند و در خارج معیت ندارند.)[۲۹]

تحقیق عرشی

تقدم و تأخر در اجزای زمان منافی با معیت دو جزء متقدم و متأخر، در وجود نیست بلکه تقدم و تأخر در دو جزء متقدم و متأخر از زمان عین معیت آنهاست در وجود (و این قسم از معیت در وجود در عین اتصاف اجزاء به صفت تقدم و تأخر در وجود، مختص به زمان است که نحوهٔ وجود او، وجودی است تدریجی) پس هر دو امر متضایفین از آن جهت که متضایفند، باید در آن نحوهٔ از وجودی که ویژهٔ آنهاست، معیت داشته باشند و نحوه وجود ابعاض و اجزای زمان عبارت است از اتصال تجددی (یعنی اتصالی که اجزای آن در عین اتصال، متجدد و حادث بالتدریج اند و چنین وجودی قهراً و به حکم لزوم و ضرورت و خاصیت وجودی خود، دارای اجزایی است که در وجود و حدوث تدریجی، بعضی متقدم و بعضی متأخرند و در عین تقدم و تأخر به علت اتصال اجزاء، با هم معیت دارند) و برای چنین وجودی معیتی مابین اجزاء بجز این معیت تصور نمی گردد و این به علت ضعف این نحو از وجود است و اما آنچه را که حکما در پاسخ اشکال مذکور بیان کرده اند، در آن فایده و نتیجه ای در دفع اشکال نیست. زیرا نسبت تضایف (مابین دو امر) همان طور که موجب معیت هر دو امر در ذهن و مقام تصور است، همین طور ایجاب می کند که آن دو امر در وجود خارجی نیز با هم معیت داشته باشند (و خلاصه اینکه مابین اجزای زمان نیز

۲۹. ناگفته نماند که هر متضایفانی هر چند از لحاظ نسبت تضایف با هم معیت دارند، ولی قهراً و لزوماً هم در تصور و هم در خارج یکی بر دیگری ولو در یك لحظه تقدم دارد زیرا تا یکی ابتداءً تصور نگردد دیگری با او بلافاصله تصور نگردد و همچنین وجود یکی از متضایفین در خارج در یك آن و لحظه بر دیگری تقدم دارد. ضمناً برای درك مطالب مربوط به این مقام به حواشی مترجم مراجعه شود. ـ م.

معیتی است در وجود خارجی هر چند این معیت معیتی است در عین انقضا و تجدد و معیتی است در عین تقدم و تأخر).

حکمت مشرقیه

در اینجا دو قسم دیگر از تقدم و تأخر، اضافه بر اقسام پنج گانه مشهور وجود دارند که جمهور حکما به علت دقت و لطافت آنها، بر آنها واقف نشده اند (زیرا در کتب حکما ذکری و اثری از این دو قسم تقدم و تأخر مشهود نیست) یکی تقدم و تأخر بالحق و دیگری تقدم و تأخر بالحقیقه. و برای هر یك از این دو قسم تقدم و تأخر برهان و دلیلی خاص و تعریفی است مخصوص و دقیق که بیان و تقریر آنها نیازمند به بحث مفصلی است که ایراد آن شایسته و مناسب با این کتاب مختصر نیست (و در سایر کتب مفصل خویش برهان بر وجود این دو قسم تقدم و تأخر و هم تعریف مخصوص به هر یك را به طور مبسوط تحریر و تقریر نموده ایم) ولی ما در اینجا به قسم اول اشاره می کنیم (و در تفسیر و توضیح آن به طور اختصار می گوییم) به اینکه حق، جل شأنه، به اعتبار تجلی وی در اسماء خویش و هم به اعتبار تنزل وی در مراتب شئون وجودیهٔ خود که عبارتند از وجودات ممکنات، هم متصف به تقدم و هم متصف به تأخر است و اتصاف او به تقدم و تأخر به نفس ذات اوست نه به واسطهٔ امری زاید بر ذات (زیرا حق است که در نخستین مراتب کثرت، در اسماء و صفات خویش از قبیل عالم و قادر و مرید تجلی می کند و وجود، در مقام ذات، تقدم بر وجود و ظهور و تجلی در مقام اسماء و صفات دارد و نیز حق است که در سایر مراتب وجود از عقول تا به اجرام و عناصر که همگی شئون وجودیهٔ اویند تنزل می کند و وجودش در اصل مرتبهٔ ذات، تقدم بر شئون وجودیهٔ او دارد. پس اوست که در حقیقت به نفس ذات خویش هم متقدم است و هم متأخر).

پس هیچ متقدمی متقدم و هیچ متأخری متاخر نمی شود مگر به حق لازم و قضای حتمی (یعنی به نفس وجودی که حق حقیقی است و تحقق هر وجودی در هر مرتبه ای و تجلی وی در هر منزل و مقامی و تشأن او به هر شأن و نام و نشانی امری لازم و ضروری و غیر قابل تغیر و تبدل است و لایق و شایستهٔ اوست) و به قسم دوم (یعنی تقدم بالحقیقه) اشاره می کنیم (و در تفسیر و تعریف آن می گوییم) به اینکه جاعل و مجعول هنگامی که برای هر یك شیئیت وجودی است، تقدم شیئیت (یعنی ماهیت) جاعل بر شیئیت مجعول از نظر اتصاف به وجود، تقدم بالذات است (زیرا شیئیت و ذات جاعل در اتصاف به وجود، بالذات به حکم عقل و ضرورت و بداهت مقدم بر شیئیت و ذات مجعول است) خواه تقدم بالذات به صورت تقدم بالطبع باشد (مانند تقدم واحد بر اثنین) و یا تقدم بالعلیه باشد (مانند تقدم علت تامه بر معلول) و تقدم نفس وجود بر وجود (یعنی تقدم نفس وجود منسوب به جاعل بر نفس وجود منسوب به مجعول) تقدم بالحقیقه است (نه

بالطبع و نه بالعلیه و نه به سایر انحاء تقدم مشهور. زیرا وجودات دارای مراتب و کثراتی است که بعضی بالحقیقه و به نفس ذات، مقدم بر بعضی دیگرند).

و اما[30] تقدم وجود بر ماهیت، تقدمی است که ملاك و سببی برای آن نمی توان فرض نمود مگر اینکه بگوییم وجود، موجود بالذات است و ماهیت، موجود بالعرض و به تبع وجود است و حال وجود و ماهیت عیناً نظیر حال شخص است با سایهٔ او و یا نظیر عکس شخص است در آینه.

اشراق دوم: در بیان واحد و کثیر

وحدت مساوق و همطراز با وجود است در صدق بر جمیع اشیاء. بلکه در حقیقت، وحدت عین وجود است و لذا در قوت و ضعف همانند اوست. زیرا هر چیزی که وجودش اقوی است، وحدتش نیز اقوی و اَتَم است و هم چنین وحدت همانند و همطراز با وجود است در اینکه او نیز مفهومی است واحد و معلوم برای همه کس و بی نیاز از تعریف و هر زمان که بخواهند او را به چیزی تعریف کنند مواجه با دَور می شوند (همان طور که تعریف وجود به هر چیزی مواجه با دَور می گردد).

از جمله احوال و خصوصیات وحدت، هوهویت و تجانس و تماثل و تشابه و تساوی و تناسب است (که تعریف هر یك ذیلا بیان خواهد شد). و ضمناً باید دانست که در وحدت، شایبه و رنگی است از کثرت (زیرا در هر دو چیز در عین وحدت و اتحاد در هر جهتی از جهات، به علت دو چیز بودن کثرتی است) همان طور که در کثرت که مقابل وحدت است ازقبیل غیریت و خلاف و تناقض و تضاد شایبه و رنگی است از وحدت (زیرا در هر کثرتی که مابین دو چیز است چه به عنوان تغایر و یا به عنوان تخالف و یا تناقض و یا تضاد و یا به عنوان دیگری از عناوین تقابل، یك نوع وحدتی است لااقل از وحدت در وجود و یا وحدت در مفهوم شیئیت به خصوص که بنابر عقیدهٔ ما وجود در کلیهٔ موجودات دارای حقیقت واحدی است).

پس وحدت بر دو قسم است: وحدت حقیقیه (که صفتی است برای شیئی که خود به اعتبار ذات خود نه به اعتبار امر دیگری دارای وحدت باشد و به اصطلاح، صفت وحدت وصف به حال ذات نه وصف به حال متعلق باشد. مانند وحدت ذات واجب الوجود و وحدت حقیقت وجود و وحدت عقل اول درمرتبهٔ وجود عقلانی خود) و وحدت غیر حقیقیه و آن عبارت از این است که امور متعددی مشترك در امر واحدی باشند که آن امر واحد، جهت وحدت و اتحاد مابین آن امور است و این امر واحد (که جهت وحدت و اتحاد امور مذکور است) یا امری است مقوم ذات و

۳۰. در کتاب *اسفار* تقدم بالحقیقه را تقدم وجود بر ماهیت در تحقق. مثال زده است زیرا ماهیت در تحقق تابع وجود است. ـ م.

ماهیت آنها (از قبیل جنس و فصل و نوع) و یا امری است عارض بر ذات آن امور (از قبیل کم و کیف و سایر اعراض).

پس اتحاد در نوع را مماثلت و اتحاد در جنس را مجانست و اتحاد در کیف را مشابهت و اتحاد در کم را مساوات و اتحاد در وضع را مطابقت و اتحاد در اضافه را مناسبت خوانند. و واضح است که جهت وحدت و اتحاد در این امور بازمی گردد به آنچه که دارای وحدت حقیقیه است (زیرا نوع و جنس و کیف و کم و وضع و اضافه که جهت وحدت در امور نامبرده اند هر کدام واحد به وحدت حقیقیه اند) لکن برای وحدت حقیقیه نیز مراتبی است مختلف از حیث شدت و ضعف و قوی ترین امور در اتصاف به صفت وحدت حقیقیه، آن امری است که هیچ گونه کثرتی در آن به هیچ وجه وجود ندارد (مانند ذات واجب الوجود و حقیقت وجود و وحدت که مبدأ اعداد است) و غیر این وحدت (از سایر اقسام وحدت حقیقیه) گاهی واحد جنسی است (مانند جسم مطلق و جسم نامی و حیوان) و گاهی واحد نوعی است (مانند انسان و فرس) و گاهی واحد عددی یعنی واحد شخصی است و واحد عددی شخصی یا اینکه در خارج به هیچ وجه قابل قسمت نیست و یا اینکه قابل قسمت است.

قسم دوم یعنی آنکه قابل قسمت است گاهی واحد بالاتصال است (مانند جسم واحد که وحدتش عبارت است از اتصال امتداد در جهات سه گانه) و گاهی واحد بالترکیب است (مانند بدن انسان و حیوان که دارای ترکیب طبیعی است و یا معجون مرکب از داروهای مختلف که در اثر ارتباط اجزا و یا اختلاط اجزا، به صورت موجود واحدی مرکب از اجزای گوناگون درآمده و دارای ترکیب صناعی است).

قسم اول (یعنی آنکه در خارج به هیچ وجه قابل قسمت نیست) یا اینکه دارای وضع (یعنی قابل اشارهٔ حسیه) است مانند نقطه (که نهایت خط و قابل اشارهٔ حسیه است) و یا اینکه دارای وضع و قابل اشارهٔ حسیه نیست، این چنین موجود واحدی جوهر یست مفارق (و مجرد از ماده و لواحق ماده) مانند عقل و نفس و باید دانست که شرف و فضیلت هر موجودی به سبب غلبه وحدت است در آن، هر چند هیچ موجودی (اگر چه از یك جهت و یا چندین جهت دارای کثرت باشد) خالی از نوعی از وحدت نیست حتی اینکه عدد عشره (در عین داشتن کثرت آحاد)، در عشریت (که مرتبه ای است از مراتب اعداد) دارای وحدت است بلکه در حقیقت، عشره برای خود (و نسبت بدین مرتبه از وجود) واحد است. (یعنی یك واحدی است از مراتب اعداد چنان که می گوییم یك عشره و یا ده عشره و یا صد عشره مثلا) و نسبت به غیر (یعنی نسبت به سایر مراتب اعداد و هم چنین نسبت به آحادی که از آنها تألیف یافته است) عشره است.

پس هر چیزی که وجودش از کثرت دورتر است از ماسوای خود (که دارای کثرت و یا کثرت بیشتری است) اکمل است و هر اندازه که آحاد عدد به آحاد بیشتری ارتقا یابد، نسبت

وحدت به چنین عددی کمتر و ضعیف تر است پس اولی و سزاوارتر از هر چیز به صفت وحدت همانا واحد حقیقی است و سزاوارتر از همه اقسام واحد حقیقی به صفت وحدت، واحد حقیقی است که به هیچ وجه قابل انقسام نیست، نه انقسام در کمیت و نه در حد و نه انقسام به قوه و فعل و نه انقسام از طریق تحلیل به ماهیت و وجود (مانند ذات واجب الوجود) سپس واحد حقیقی که از نظر کمیت نه بالقوه و نه بالفعل قابل انقسام نیست و بعد از آن واحد بالاتصال مانند فلك واحد و یا آب واحد و سپس واحد بالاجتماع طبیعی (مانند بدن انسان و حیوان نه واحد بالاجتماع صناعی مانند معجون مرکب از اجزایی که به دست طبیعت ترکیب یافته) و واحد عددی (مانند زید مثلا) سزاوارتر است به صفت وحدت از واحد نوعی (مانند انسان) زیرا وحدت نوعی وحدت ذهنی است. (زیرا مفهوم انسان امری است کلی و ذهنی و وحدت آن نیز امری است ذهنی) و واحد نوعی احق و اولی است از واحد جنسی (مانند حیوان) به علت شدت ابهام جنس، و واحد نوعی و واحد جنسی غیر از واحد بالنوع و واحد بالجنس اند.

اشراق سوم: در تقابل

قبل از این گفتیم که هوهویت از اوصاف و احوال وحدت است همانطور که غیریت از اقسام و احوال کثرت است. پس از جمله اقسام غیریت، تقابل است (و تقابل که دال بر اختلاف و مغایرت است صفتی است مابین دو امر متباین به نام متقابلان) و متقابلان عبارتند از دو امری که در شیء واحدی و از جهت واحدی جمع نشوند و تقابل بدین معنا دارای چهار قسم است:

قسم اول تقابل ایجاب و سلب است و این تقابل نه تنها در مورد قضایا (مانند «زیدٌ قائمٌ»، و «زیدٌ لیس بقائم») صادق است بلکه در مفردات نیز مانند فرس و لافرس صدق می کند (پس همان طور که مابین دو قضیهٔ «زیدٌ قائمٌ» و «زیدٌ لیس بقائم» تقابل است همین طور مابین زید و لازید و قائم و لاقائم وفرس و لافرس نیز تقابل است و هرگاه تقابل ایجاب و سلب مابین دو قضیه بود) پس دو قضیهٔ متقابل به تقابل ایجاب و سلب (در اصطلاح منطق و هم در فلسفه) متناقضان نامیده می شوند.

و اما اشکالی که در این مورد کرده اند دایر بر اینکه نقیض هر چیزی رفع اوست در حالتی که قضیهٔ موجبه، نقیض به معنی رفع قضیهٔ سالبه نیست، بلکه قضیهٔ موجبه، مصداق سلب سلب خود است، نه رفع قضیهٔ سالبه، بحث و مناقشه لفظی است (و بحث و مناقشه لفظی در مسایل عقلی که فکر انسان غالباً معطوف به جانب معنی و حقیقت است نه الفاظ و عبارات، چندان مورد اعتنا و توجه نیست) زیرا تناقض از جمله نسبی است که (مابین دو امر متناقض) از هر طرف تکرار می یابد (زیرا همان طور که قضیهٔ سالبه نقیض و رافع قضیهٔ موجبه است، قضیهٔ موجبه نیز واقعاً و حقیقتاً نقیض و رافع قضیهٔ سالبه است؛ خواه لفظ نقیض و یا لفظ رفع بر وی اطلاق بشود و یا

نشود) ودر پاسخ از این اشکال احتیاج به این نیست که لفظ رفع را در تعریف نقیض (که گفته اند «نقیضُ کلِّ شیءٍ رفعُه») تأویل و توجیه کنیم به اینکه لفظ رفع مذکور در تعریف نقیض، اعم است از رفع و مرفوع به رفع (بدین معنی که بگوییم نقیض هر شیء رفع اوست. خواه رفع، به معنی رافع و اسم فاعل باشد و یا رفع به معنی مرفوع و اسم مفعول باشد. زیرا مصدر هم به معنی اسم فاعل و هم به معنی اسم مفعول استعمال می‌شود؛ و رفع به معنی رافع را به قضیه سالبه اختصاص دهیم و رفع به معنی مرفوع را به قضیهٔ موجبه نسبت دهیم).

دوم از اقسام تقابل، تقابل متضایفین است و متضایفین عبارتند از دو امر وجودی (یعنی دو امر ثبوتی) که هر یکی با دیگری تعقل و تصور گردد (بدین معنی که تصور هر یك مستلزم تصور دیگری و توام با تصور دیگری باشد) مانند علت و معلول (و حکما نسبت مابین این دو امر را اضافه گویند و طرفین اضافه را مضاف نامند) و مضاف حقیقی، اضافه است نه محمولٌ علیه (یعنی ذات موصوف به اضافه مانند ذات علت که آن را در اصطلاح مضاف مشهور نامند) و نه آنکه مرکب است از ذات و اضافه (مانند ذات متصف به صفت علیت) که آن را مضاف مشهوری گویند و هم چنین است حکم در مورد هر مشتقی (مانند ابیض زیرا ابیض حقیقی نفس بیاض است و ذات جسم سفید بدون صفت سفیدی، ابیض مشهور و جسم با صفت سفیدی، ابیض مشهوری است).

سوم از اقسام تقابل، تقابل تضاد است (که نسبتی است مابین متضادین) و متضادان دو امر وجودی و ثبوتی اند که هر دو در موضوع واحد (و در آن واحد) جمع نشوند و مابین هر دو امر، غایت بُعد و مخالفت باشد. همان طور که در اصطلاح حکمای الهی تفسیر شده، و یا دو امری هستند که بر موضوع واحدی تعاقب کنند (یعنی هر یکی در تعاقب دیگری و بعد از زوال آن، در موضوع واحد قرار گیرند) بدون اینکه اجتماع هر دو در موضوع واحد ممکن باشد. همان طور که در اصطلاح علمای منطق تفسیر شده (مانند سواد و بیاض). جماعتی از علما به جای موضوع، لفظ محل را اختیار کرده اند و بنابراین مابین صور عناصر (که به علت جوهریت آنها عارض بر موضوع نشوند، بلکه در محل جوهری دیگری حلول می‌کنند)، قایل به تضاد شده اند (زیرا محل، اعم از موضوع است و می‌توان آن را هم محل اعراض و هم محل جواهر فرض نمود. برخلاف موضوع که محل مختص به اعراض است) و به زودی حق و صحت و یا بطلان این مسئله را خواهی دانست.

چهارم از اقسام تقابل، تقابل عدم و ملکه است. ملکه به طوری که در نزد جمهور مشهور است عبارت است از قدرت چیزی بر انجام امری که از شأن او و در خور اوست که در هر وقتی که بخواهد آن را انجام دهد. مانند قدرت انسان و یا حیوان بر دیدن اشیاء و عدم عبارت است از انتفای این قدرت از انسان و یا حیوان با بطلان استعداد و صلاحیت داشتن آن در زمانی که از

شأن آن چیز این است که در این وقت و زمان در وی وجود داشته باشد. مانند نابینایی (در انسان و یا حیوان در زمانی که باید بینا باشد) نه مانند حجر (و یا هر جسم جامدی که فاقد استعداد و صلاحیت داشتن حس بینایی و قدرت بر آن است) و نه مانند جرو (یعنی نابینایی در بچهٔ شیر و یا سگ) قبل از باز شدن چشم او (زیرا قدرت بر بینایی در بچه شیر و سگ از هنگام تولد تا زمان بازشدن چشم او وجود ندارد، و بنابراین تقابل بین عمی و بصر در جسم جامد و یا در هر حیوانی قبل از فرارسیدن زمان بازشدن چشم، تقابل عدم و ملکه نیست.

از بیانات گذشته معلوم شد که تقابل در تضایف و تضاد، مابین دو امر وجودی است و در سلب و ایجاب و عدم و ملکه، مابین دو امری است که یکی وجودی و دیگری عدمی است. و این بود تفسیر عدم و ملکه از نظر جمهور) ولی عدم حقیقی مقابل ملکه حقیقیه (از نظر ما) عبارت است از انتفای امری از چیزی که در آن چیز و یا در بعضی از مقومات آن چیز مانند جنس و نوع، امکان وجود آن امر متحقق باشد. پس عمی و ظلمت و نداشتن مو در بدن به علت ابتلاء به داءالثعلب پس از داشتن آن و امردیت در صورت کودکان در زمانی قبل از فرارسیدن زمان روییدن مو در صورت آنان و عدم بینایی با امکان وجود بینایی در مورد شخص کورمادرزاد و نبودن ریش در صورت زن که وجود آن در صورت افراد نوع انسان که شامل زن و مرد است، ممکن است، همگی عدم ملکه اند نه عدم بحت و عدم صرف. زیرا در تمام این اَعدام نامبرده امکان وجود امر معدوم، شرط و معتبر است و امکان شیء مستلزم وجود مادهٔ مستعد قبول آن شیء است و لذا صدق این اعدام بر امری که به کلی معدوم و فاقد امکان وجود امر معدوم است جایز نیست (پس با این تفسیر، عدم و ملکه شامل کلیهٔ مواردی می‌شوند که ذکر شد در حالتی که بعضی از آنها به تفسیر جمهور از عدم و ملکه خارج می‌شوند).[۳۱]

حکمت مشرقیه

بدان که وحدت مانند وجود، مقوم ماهیت هیچ شیء از اشیاء نیست (زیرا ماهیت نه مشروط به وحدت و نه مشروط به کثرت است. بلکه هم قابل وحدت و هم قابل کثرت است. پس وحدت، مقوم ماهیت و داخل در قوام ذات اشیاء نیست) ولی نمی‌گوییم وحدت، مقوم إنّیت و وجود شیء نیست زیرا وحدت نزد ما عین انیت و وجود است نه امری زاید بر وجود. پس وحدت از عوارض ماهیات است، زیرا برای تو ممکن است که مثلا ماهیت انسان را از آن حیث که ماهیت و ذاتی است عاری از هر قید و شرطی، لحاظ و تصور کنی و در این لحاظ، وحدت را مقوم ماهیت (و داخل در ذات و حقیقت ماهیت) نیابی. پس (با این دلیل ثابت شد که) وحدت، عارض بر ماهیت

۳۱. به حواسی مترجم در کتاب *ایضاح المقاصد* در اطراف مسئلهٔ ملکه مراجعه شود. ـ م.

است (نه امر ذاتی و مقوم). لیکن بر تو واجب و لازم است که نفس خویش را تصفیه و تلطیف کنی و در آنچه که ماقبلا در مورد کیفیت عروض وجود بر ماهیت بیان کردیم دقت و تأمل کنی (و به خاطر بیاوری) که عروض وجود بر ماهیت به چه نحو و کیفیتی بود تا برای تو روشن و معلوم گردد که عروض وحدت بر ماهیت نیز به چه نحو و کیفیت است (تا بدانی که عروض وحدت بر ماهیت مانند عروض وجود بر ماهیت، هر دو در ذهن است. ولی در خارج، وحدت متحد است با ماهیت همان طور که وجود در خارج متحد است با ماهیت).

بحث و تحصیل

یا اینکه شاید تو بر حسب آنچه که در کتاب *شفا* و غیره به نظرت رسیده است بگویی کثیر من حیث هو کثیر (یعنی کثیر از آن حیث که کثیر است، مانند اعداد)، موجود است و هیچ کثیری از آن حیث که کثیر است واحد نیست و این قیاس (که به شکل دوم از اشکال اربعه ترتیب داده شده است) نتیجه می دهد که هر موجودی واحد نیست. پس وحدت مغایر با وجود است (نه مساوق و متحد با وجود) بلی بر این کثیر، وحدت و خصوصیتی عارض می گردد (زیرا هر کثرتی در عین کثرت، دارای وحدتی است که همه را در آن جهت وحدت جمع می کند مانند وحدتی که عارض بر هر مرتبه ای از مراتب اعداد می گردد) ولی نه اینکه کثرت عارض بر چیزی گردد که وحدت عارض بر وی گردیده (تا اجتماع متقابلین در موضوع واحد لازم آید).[۳۲]

اما ما در پاسخ این اشکال می گوییم اگر مراد و مقصود تو از لفظ کثیر موصوف به قید من حیث هو کثیر در صغرا و کبرای مذکور، همان معنایی است که در مباحث (و احکام مربوط به نفس) ماهیت، مورد نظر قرار می گیرد (و ماهیت را بدین صفت یعنی به صفت من حیث هی موصوف می کند) تا ما بین مقومات ماهیت و غیرمقوماتی (که خارج از ذات ماهیت و عارض بر اویند) فرق گذاشته شود و از یك دیگر جدا و ممتاز باشند، می گوییم بنابراین صغرای قیاس باطل و ممنوع است. زیرا کثیر بدین معنی (یعنی کثیر به قید من حیث هو کثیر) نه موجود است و نه معدوم (بلکه کثیر من حیث هو کثیر فقط کثیر است نه چیز دیگری از اوصاف و عوارض زاید بر اصل مفهوم کثیر. چرا که ماهیت در حد ذات خویش همان ماهیت است فقط) و اگر مقصود تو (از مقدمهٔ اول یعنی صغرای قیاس) این است که شیء کثیر از آن جهت که کثیر است، در عالم واقع و خارج موجود است، این معنی صحیح و مورد قبول ماست.

لکن مقدمهٔ دوم یعنی کبرای قیاس ممنوع است. زیرا کثیر من حیث هو کثیر همان طور که در خارج موجود است، هم چنین از جهتی دارای وحدت است. هر چند این وحدت نه آن وحدتی

۳۲. به حاشیهٔ مترجم در این مقام در کتاب *ایضاح المقاصد* مراجعه شود. ـ م.

است که در مقابل کثرت اوست (زیرا وحدت مقابل کثرت، وحدتی است مانع کثرت و مقابل آن و چنین وحدتی در هیچ موردی با کثرت جمع نمی شود) نمی گوییم وحدت، عارض بر کثرت شده است تا که کثرت، عارض بر موضوع و وحدت، عارض بر کثرت شده باشد و بالنتیجه موضوع وحدت و کثرت متغایر باهم باشند نظیر عشره که عارض بر جسمی می شود (که دارای اجزاء و یا آحاد دهگانه باشد) و سپس وحدت عارض بر این کثرت می شود. پس وحدت این کثرت، مقابل این کثرت نیست زیرا موضوع و معروض وحدت و کثرت یك چیز نیست (بلکه همان طور که گفتیم موضوع کثرت، جسم است و موضوع وحدت عشره است که کثرت است) برخلاف وحدت موضوع کثرت که مقابل با این کثرت است (درصورتی که وحدت و کثرت هر دو عارض بر موضوع واحدی شوند) بلکه (ما این مسئله را به شکل دیگری طرح می کنیم و چنین) می گوییم وحدت، مانند وجود دارای اقسام گوناگونی است و هر وحدت خاصی در مقابل کثرت خاصی است و در مقابل وحدت مطلقه، کثرت مطلقه است چنانکه در مقابل وجود خاص ذهنی و وجود خاص خارجی، عدمی است به ازای آن و عدم مطلق در مقابل وجود مطلق است و هر موجودی دارای یك نوع وحدتی است که کثیر مقابل با این وحدت با این وحدت موجود نخواهد بود. پس موضوع کثرت، مانند مردانی که دارای ده عددند از آن جهت که ده عددند، وجودی غیر از وجود آحاد ندارند مگر به اعتبار و نظر عقل (که بخواهد آنها را در یك جهت وحدتی جمع کند) و بنابراین همان طور که عقل می تواند آنها را موجود، اعتبار و لحاظ کند همین طور می تواند آنها را در یك جهتی واحد لحاظ و اعتبار کند و اگر کسی طالب بسط و کشف و تحقیق بیشتری در اطراف این مسئله باشد باید از کتاب *اسفار* ما استفاده کند.

حکمت عرشیه

وحدت، عرضی از جمله اعراضی که عارض بر شیء و لاحق و تابع اویند (مانند بیاض و سواد و نظایر آن) نیست و وحدت جواهر مانند وجود جواهر، در خارج زاید بر ذات جواهر نیست، بلکه زیادت وحدت (بر ذات جواهر مانند زیادت وجود بر آنها فقط) در ذهن و مقام تصور است. و بسی تعجب است از شیخ الرئیس که چگونه این امر بر وی مشتبه شده و بدین مطلب علم پیدا نکرده (و چنین پنداشته است که وحدت، نظیر سایر اعراض، عارض بر جوهر است). و عجیب تر از این اینکه او در بعضی از موارد به طور صراحت گفته است که وحدت، در جوهر متصل (مانند جسم) عین اتصال و متصلیت اوست و اتصال بدین معنی که فصل مقوم جسم است بدون تردید در نزد او و سایر حکما از پیروان ارسطو، جوهر است (هر چند فصول جواهر در نزد ما بالذات جوهر نیستند).

پس حق و آنچه که سزاوار به ایقان و تصدیق است این است که وحدت، مانند وجود از

مقومات موجود خارجی و مقدم بر اوست نه از اعراض و لواحق متأخر از وی. و اما ماهیت اگر بالذات و من حیث هی هی لحاظ گردد، او نیز عاری و خالی از وحدت نیست (بلکه به حکم عموم و شمول وحدت، در لوای وحدت قرار گرفته) لکن برای عقل امکان این هست که نخست ماهیت را از کلیهٔ اقسام وحدت تخلیه و تجرید کند، سپس به لزوم وحدت برای ماهیت و عروض آن بر ماهیت حکم کند. پس چقدر حال وحدت شبیه حال وجود است. لذا چنین تصور کن و حکم کن به اینکه وحدت و وجود، هردو در واقع و حقیقت یکی و متحدند و در مفهوم و درمقام تصور متغایرند.

حکمت مشرقیهٔ دیگر

از جمله وجوه مشابهت مابین وحدت و وجود این است که واحد حقیقی (که مبدأ اعداد است) بوسیلهٔ تکرار خود، علت و مفید وجود عدد است (زیرا اعداد به وسیلهٔ تکرر آحاد حاصل می شوند) وحصول عدد از تکرر واحد، نمونه و مثال بارزی است برای ایجاد اشیاء از ناحیهٔ واجب الوجود، به وسیلهٔ ظهور و تجلی او در صور اشیاء (همان طور که واحد در مراتب اعداد ظهور و تجلی می کند). و نیز تفصیل و نشان دادن عدد، مراتب واحد و تجلیات او را در وجود خویش نمونه و مثال بارزی است برای اظهار و نشان دادن موجودات، وجود و اوصاف واجب الوجود را. و نیز بودن واحد، نصف عدد «دو» و یك سوم عدد «سه» و یك چهارم عدد «چهار» و هم چنین سمت آن نسبت به سایر اعداد، خود مثال و نمونه ای است برای نسب و اضافات وجود واجب الوجود با ممکنات (و روابطی که مابین او و ممکنات است، از قبیل نسبت و اضافه خالقیت و الوهیت و عالمیت و قادریت و امثال آن). وظهور و نمود عدد به وسیلهٔ معدود، مثال و نمایشگر ظهور موجودات امکانیه و شناخته شدن آنهاست به وسیلهٔ ماهیات.

و از جمله مطالب دقیق و لطیف در این مقام این است که عدد، با مباینت و مغایرت کاملی که با وحدت دارد و هر مرتبه ای از مراتب وی، خود حقیقتی است مستقل و موصوف به خواص و لوازمی که درمرتبه دیگری یافت نمی شود، مع ذلك اگر در وی و مراتب گوناگون او دقت و کنجکاوی کنی بجز وحدت چیز دیگری در آنها نخواهی یافت. (زیرا تمام مراتب اعداد، فقط از تکرر واحد به وجود آمده اند و واحد، اصل و حقیقت اولیهٔ کنیهٔ مراتب اعداد است و در هر مرتبه ای خواص و لوازمی است مخصوص به آن مرتبه که در واحد و در سایر مراتب، وجود ندارند) و تو پیوسته در هر مرتبه ای از مراتب اعداد، چیزی اثبات می کنی که عیناً آن را از مرتبه دیگری سلب می کنی (زیرا در هر مرتبه ای آحاد بخصوصی را اثبات می کنی که عین این آحاد را از مرتبهٔ دیگری سلب می کنی. مثلا در عدد چهار آحادی را که تعداد آنها چهار واحد است اثبات می کنی و عین همین آحاد چهارگانه را از عدد پنج سلب می کنی زیرا عدد پنج، پنج واحد

است و آحاد آن غیر آحاد عدد چهار است. همان طور که جلوهٔ حق در هر موجودی از موجودات ممکن الوجود، غیر جلوهٔ او در موجود دیگری است و همچنین در هر مرتبه ای از مراتب وجود، خواص و لوازمی را اثبات می کنی که عین آنها را از مرتبهٔ دیگری سلب می کنی با آنکه همهٔ مراتب اعداد از آحاد و تکرر واحد به وجود آمده اند).

پس می گوییم که به اتفاق فضلا و اهل علم حساب، واحد، عدد نیست و عدد واحد نیست زیرا عدد مقابل واحد است در حالتی که عدد، عین واحدی است که تکرار یافته (و از تکرار آن، عدد به وجود آمده است) و واحد عین عددی است که از تکرار واحد حاصل گشته. پس رواست که در هر مرتبه ای از مراتب اعداد بگویی که این مرتبه، مجموعی است از آحاد (زیرا حقیقتاً از تکرر آحاد حاصل گشته) و هم بگویی که مجموع آحاد نیست زیرا متصف است به خواص و لوازمی که در مراتب دیگری یافت نمی شوند و عنوان مجموع الآحاد، جنس است برای هر مرتبه ای از مراتب اعداد (زیرا همهٔ مراتب عبارتند از مجموع آحاد) و هر مرتبه ای خود نوعی است مخصوص به خود (وچون هر نوعی دارای فصل و ممیز خاصی است که بدان فصل از نوع دیگر جدا و ممتاز می گردد) پس ناچار برای هر مرتبه ای امری است زاید بر مجموع الآحاد (که جنس و قدر مشترك مابین همه مراتب است) در حالی که در هر مرتبه ای از مراتب متنوعه چیزی بجز مجموع آحاد نیست. پس تو پیوسته در هر مرتبه ای چیزی را اثبات می کنی که عیناً همان چیز را نفی می کنی و نفی می کنی چیزی را که عیناً همان چیز را اثبات می کنی. (زیرا دربارهٔ هر مرتبه ای می گویی این مرتبه، مجموع آحادی است زیرا واقعاً مجموعی است از آحاد و سپس می گویی این مرتبه، مجموع آحاد نیست زیرا در هر مجموعی خاصیت و لازمی است زاید بر مجموع آحاد که آن را از مرتبه دیگری جدا و ممتاز ساخته).

این امری است عجیب و شگفت آور و این عیناً چنان است که عرفا گفته اند که حق منزه از نقایص حوادث بلکه منزه و مبرای از کمالات خاصه کاینات، هم او (در عین الوهیت و خالقیت)، خلق و عین مخلوق است (به اعتبار تجلی و ظهور در جمیع مظاهر وجود) هر چند خلق به علت امکان و نقصان در وجود از حق، متمیز خواهد بود و نیز حق به صفت وجوب و شرف وجود از خلق، متمایز خواهد بود. (و خلاصه اینکه اصل حقیقت وجود که واحد من جمیع الجهات است، در کلیهٔ مراتب موجودات امکانیه ظهور و تجلی نموده و از ظهور و تجلی او مراتب امکانیه موجود گشته، همان طور که مراتب اعداد از تکرر واحد حاصل می گردد. و می توان گفت که مراتب امکانیه، حاصل از تجلیات اویند ولی نه اویند. زیرا هر کدام دارای حدود و قیود واوصافی هستند که اصل حقیقت وجود از آنها منزه و مبری است. پس خلق، هم حق است که حاصل از تجلیات پی درپی اوست ولی با اسقاط حدود و قیود چنانکه شیخ شبستری گوید:

نوایی آمد از کنج خرابات　　　　که التوحید اسقاط الاضافات

و هم حق نیست به علت مصاحبت و مقارنت با حدود و قیود).

شك و تحقيق

(مقصود از شك در اینجا اشکالی است مربوط به تقابل تضاد که ما آن را بدین صورت تقریر می کنیم و می گوییم) ممکن است که بگویید چون مابین مقولات عشر، تضاد نیست (به دلیل امکان اجتماع کلیه و یا اکثر آنها در موضوع واحد در آن واحد) و از طرفی مجرد اشتراك دو امر در جنس بعید، کافی در امتناع اجتماع آنها در موضوع واحد نیست، به دلیل آنکه طعم با سیاهی (در جسم واحدی مانند انگور سیاه) جمع شده اند و هر دو در تحت مقولهٔ کیف (که جنس بعید است) مندرجند، پس ناچار متضادین، مندرج در تحت جنس قریب باشند (و تضاد مابین دو امر مشترك در يك جنس، ممكن نيست مگر به وسیلهٔ فصل). پس دو امر متضادین بالذات همانا دو فصل اند (که مایهٔ افتراق و تضاد مابین آن دو امرند) با اینکه (شرط تضاد، مابین دو فصل منتفی است زیرا شرط تضاد مابین متضادین، اشتراك در جنس قریب است ولی) دو فصل مذکور مشترك در جنس قريب نيستند. زيرا جنس، خارج از ذات و حقيقت فصل است، زیرا جنس، عارض بر فصل است (نه داخل در ذات فصل همان طور که فصل هم عارض بر ذات جنس است نه داخل در ذات جنس) و نیز برای دو فصل، امکان تعاقب بر موضوع واحد چنانکه شرط تضاد مابین دو چیز است نیست (زیرا زوال فصل از جنس، موجب زوال حصه ای از جنس است که در وجود، متحد با اوست) و نیز هر یك از دو فصل، استقلال در وجود و در جعل ندارند (زیرا جنس و فصل در نوع، هر دو مجعول به جعل واحد و موجود به وجود واحدند. پس فصل وجودی جدا و مستقل از وجود جنس ندارد تا بتواند یکی بعد از دیگری به نحو تعاقب، در جنس حلول کند. این بود تقریر اشکال وارد بر تقابل تضاد).

و اما پاسخ و رهایی از این اشکال این است که جنس و فصل، در وجود متحدند و هر دو در خارج، عین نوعند. پس صفات عینیه و خارجیهٔ فصول، عیناً صفات انواعند و تضاد از جمله اوصاف و احکام خارجیه است و هر چند منشاء تضاد، در تحلیل عقلی، همان فصولند لکن موصوف به تضاد و سایر احکام خارجیه، همان انواع متحقق و متحصل در خارجند (که در وجود و تحصل، با فصول و اجناس متحدند و طبق قاعدهٔ فلسفی، حکم احد متحدین به دیگری سرایت می کند). و هم چنین تعاقب در حلول نیز صفت نوع است زیرا حلول، نحوی از وجود است. پس هر یك از نوع و فصل (طبق اصل وقاعدهٔ سرایت) متصف اند به صفات یکدیگر، اتصاف بالذات نه بالعرض، مگر در اتصاف به ماسوای صفات عینیهٔ خارجیه یعنی صفات

اعتباریه (که اتصاف نوع و یا فصل به هر يك از صفات اعتباریه، از ناحیهٔ دیگری، اتصاف بالعرض است).

اشراق چهارم: در علت و معلول

وجود منقسم می گردد به علت و معلول

علت موجودی است که از وجود او، وجود چیز دیگری حاصل می شود و با انعدام او منعدم می گردد. پس علت چیزی است که به سبب وجود او وجود دیگری واجب و با عدم او و یا عدم جزئی از اجزا و یا شرطی از شروط او ممتنع می گردد. (و این تعریف، تعریف علت تامه است که وجود او مستلزم وجود معلول و عدم او مستلزم عدم معلول و تخلف معلول از چنین علتی محال است. و علت تامه یا بسیط و یا مرکب است و علت تامهٔ مرکب، هنگامی علت تامه است که کلیهٔ اجزاء و شرایط در وی موجود باشند. ولی برای علت، تعریف دیگری است که شامل علت ناقصه هم می شود که ذیلا بیان خواهیم کرد. ضمناً باید دانست که همان طور که وجود علت تامه، علت وجود معلول است، همین طور عدم علت تامه و یا عدم جزئی از اجزای آن علت عدم معلول است) و باید دانست که در انعدام معلول به سبب انعدام هر جزئی از اجزای علت، توارد علل مستقله، بر معلول واحد شخصی لازم نمی آید (چنانکه بعضی چنین تصور کرده اند که انعدام هر جزئی از اجزای علت تامه، علت مستقلی است برای انعدام معلول که در این فرض، عدم معلول است که امری است واحد) و برای دفع این اشکال و تصور باطل، نیازی به تمحلات و تکلفاتی که بعضی گفته اند نیست زیرا علت، در این حالت مفروض، امر واحدی است و آن عبارت است از عدم علت تامه از آن جهت که علت تامه است (و عدم علت تامه ــ بماهی علة تامه ــ در ضمن عدم هر جزئی از اجزاء، صدق می کند همان طور که با عدم کلیهٔ اجزاء نیز صدق می کند و بنابراین، عدم هر جزئی از اجزاء، خود علت مستقل برای عدم معلول نیستند بلکه اصولا علت نیستند، زیرا علت عدم معلول، عدم علت تامه است نه عدم هر يك از اجزاء و عدم علت تامه امری است واحد).

وگاهی (در تعریف علت عبارت دیگری بکار برده و) گفته می شود علت، چیزی است که مدخلیت در وجود معلول داشته باشد و وجود معلول بدون وجود آن ممتنع باشد، هر چند وجود معلول با وجود آن علت، واجب و لازم نباشد (و این تعریف هم شامل علت تامه و هم شامل علت ناقصه است. زیرا اگر وجود معلول با وجود آن علت نیز واجب گردد، همان طور که معلول با عدم آن علت ممتنع می گردد، این علت، علت تامه است و اگر وجودش مدخلیت در وجود معلول دارد ولی نه مدخلیت تام، این علت، علت ناقصه است) و علت بدین معنی شامل چهار چیز است: فاعل و غایت که هر دو، علت وجود معلولند و ماده و صورت که هر دو، علت قوام و تقرر

ماهیت اند. پس فاعل، چیزی است که به سبب او معلول، موجود می گردد مانند نجار برای سریر، و غایت چیزی است که وجود معلول برای او و به خاطر اوست. مانند احتیاج به نشستن بر روی سریر. و غایت در حقیقت، از حیث ذات و ماهیت وی (که قبل از شروع در فعل و عمل، در ذهن فاعل خطور می کند) علت فاعلیهٔ فاعلیت فاعل و مقدم است ولی در وجود و تحقق در خارج، در خاتمهٔ فعل و عمل، معلول فاعل و متأخر است.

پس این علت از جهتی غایت و از جهتی دیگر علت غائیه نامیده می شود و همان طور که علت غائیه، همان معنا و مفهومی است که (در آغاز امر و قبل از شروع در عمل صورتی از آن) در ذات فاعل متمثل بود نه در خارج، هم چنین غایت و نتیجهٔ حاصل از عمل که در خارج به وقوع می پیوندد بالمآل عاید شخص فاعل می گردد و بازگشت به او می کند (خواه وجود آن غایت و نتیجه، نیز برای خود فاعل باشد مانند باغبانی که درختی را در زمین غرس می کند که نتیجه و ثمرهٔ آن را به دست بیاورد و یا بنایی که خانه ای را بنا می کند تا که خود در آن سکونت کند، و یا اینکه وجود آن غایت و نتیجه، برای دیگری باشد مانند بنایی که خانه ای بنا می کند برای سکونت دیگری) پس نجاری که سازندهٔ سریر است برای نشستن بر روی آن و یا بنایی که سازندهٔ خانه ای است برای سکونت دیگران و یا کسی که گامی برای انجام حاجت مؤمنی و یا برای رضای خاطر او برمی دارد، همگی، این اعمال و افعال را برای تحصیل غرضی انجام می دهند که در حقیقت و بالمآل عاید خود آنها می گردد (مانند تحصیل رضای خدا و یا رضا و خوشنودی نفس و یا کسب آبرو و وجاهت و محبوبیت در نظر عامه و یا طلب شهرت و جاه و نام و نشان در میان مردم).

علت مادیه عبارت از ماده ای است که شیء از آن (با تدابیر طبیعی و یا صناعی) به وجود می آید مانند قطعات چوب برای سریر (و نطفه برای تکوین انسان و حیوان). و علت مادی همان است که شیء با وجود آن به تنهایی، امری است بالقوه و صورت (یعنی علت صوری) همان چیزی است که شیء به وسیلهٔ آن وجود می یابد و با وجود آن از قوه به فعلیت می رسد مانند صورت سریر (و یا مانند صورت کامل انسان و حیوان که چندی پس از انعقاد نطفه در شکم مادر تنظیم می گردد.) و باید دانست که ماده در مقام مقایسهٔ آن با موجودی که از ماده و صورت ترکیب یافته (و ماده جزئی از اوست) علت مادیه است (و بدین نام و نشان نامیده می شود) و در مقام مقایسه آن با چیزی که ماده جزء آن نیست (یعنی صورت)، عنصر و یا موضوع است (و بدین نام و نشان نامیده می شود) و هم چنین صورت، علت صوریه است برای موجود مرکب از صورت و ماده و صورت است برای ماده. (و صورت، هم مقوم ماده و هم مقوم مرکب از ماده و صورت است) ولی باید دانست که تقویم صورت برای ماده بر منوال و بر اساس تقویم صورت برای مرکب نیست. زیرا وجود صورت در قسم اول، مفید وجود معلول یعنی ماده است ولی نه

بالاستقلال، بلکه به معاونت شریکی (به نام عقل مفارق) که نخست صورت را ایجاد می کند و سپس به وسیلهٔ صورت، ماده را تقویم می کند. پس صورت، واسطه در تقویم ماده و شریك العله است (نه علت مستقل در علیت) ولی وجود صورت در قسم دوم (یعنی در تقویم مرکب)، مفید وجود مرکب نیست، بلکه مفید وجود مرکب، شیء دیگری است (به نام عقل مفارق) ولی برای صورت دخالتی است در تقویم مرکب (دخالت جزء در وجود کل و دخالت واسطه در ایجاد). پس (با این تقریر و بیان معلوم شد که) صورت، مبدأ فاعلی است برای چیزی (یعنی ماده) و مبدأ صوری است برای چیز دیگری (یعنی مجموع مرکب از صورت و ماده). پس تعداد علل ناقصه بیش از این چهار قسم مذکور نیست.

حکما گفته اند که فاعل گاهی بالقوه است مانند فاعلی که هنوز شروع در عمل نکرده است وگاهی بالفعل است مانند فاعل بعد از شروع در عمل. و گاهی فاعل، کلی است مانند فاعل مطلق (که مفهوم عام ذهنی است) و گاهی فاعل خاص و جزئی است، مانند فاعلی که محسوس است. و نیز گاهی فاعل، فاعل عام است (یعنی فردی مبهم و نامعلوم) چنانکه گفته می شود صانع و سازنده ای علت وجود سریر است. و گاهی فاعل خاص چنانکه گفته می شود این نجار معین، سازنده این سریر است؛ و نیز فاعل گاهی قریب است مانند صورت برای هیولی و عفونت بدن برای عروض تب. و گاهی فاعل بعید است مانند عقل فعال (برای کاینات و موالید که علل و اسباب دیگری در طبیعت دارند) و یا مانند احتقان (امعاء) و امتلای (معده که فاعل بعید برای پاره ای از امراض داخلی و عفونتهاست).

حکمت مشرقیه

وجود هر معلولی از لوازم وجود علت اوست ولی از آن جهت که علت است (زیرا ممکن است در علت، جهت دیگری باشد که از آن جهت، علت نیست مانند معجون مرکب از داروهای مختلفی که برای دفع مرض ساخته شده و علیت آن برای رفع مرض نه از جهت جسمیت اوست، بلکه از جهت ترکیب وی از اجزاء و داروهای مختلفی است که مؤثر در دفع مرض اند). و باید دانست که هر موجودی، فعل و اثر او مشابه با طبیعت اوست. پس آن موجودی که دارای طبیعت بسیطی است فعل و اثر او هم مانند طبیعت او بسیط است. پس فعل صادر از خدا (که بسیط الحقیقه بلکه ابسط موجودات است) عبارت است از افاضهٔ وجود (و به عبارت دیگری ایجاد که امری است بسیط) و فعل متجدد (یعنی فعلی که در ازمنه و اوقات مخصوص و تحت شرایط خاصی از جاعل صادر می گردد) صادر نمی گردد مگر از فاعل متجددی (که وجود او نیز مانند فعل او محدود به زمان و اوضاع و شرایط خاصی است) و فاعل ثابت الذات (مانند واجب الوجود و عقل مفارق) صادر نمی گردد از او مگر فعل ثابت و غیر متجدد.

پس در تجدد وجود حوادث (و صدور آنها از واجب الوجود در ازمنه و اوقات معینی) ناچار باید امر دیگری مابین آنها و واجب الوجود واسطه باشد. امری که حقیقت وجود او عین حدوث و تجدد و تغیر است و آن امر نیست مگر حرکت و مقدم ترین اقسام حرکات، حرکت دَوریهٔ فلکیه است. پس ناچار برای دوام و بقای این حرکت دو عامل مهم است یکی موجودی قابل و پذیرندهٔ حرکت، که دارای قوهٔ قبول و تأثر جاوید و غیر قابل زوال باشد (و آن عبارت است از جسم فلکی) و دیگری فاعلی که دارای قدرت تأثیر و افاضه بدون تعطیل و امساك باشد، مگر هنگامی که اراده کند امساك را (و آن ذات مقدس واجب الوجود است).

و ما در بعضی از کتب خود چنین گفته ایم که برای وجود مراتبی است و اولین مراتب وجود، وجودی است که (به هیچ وجه) متعلق به غیر نیست و نیز به هیچ قیدی از قیود مقید و محدود نیست و آن سزاوار به این است که مبدأ کل و علت وجود ماسوای خود باشد و دومین مرتبه از مراتب وجود، وجود متعلق به غیر است مانند عقول و نفوس و طبایع و مواد و اجسام. و سومین مرتبه، وجود منبسط و جلوهٔ اولیهٔ ذات واجب الوجود است (که با وحدت خویش بر کلیهٔ اشیاء منبسط گردیده و در هر موجودی به صورت آن موجود تجلی نموده و آن موجود هم مظهر و هم حصه ای است از آن وجود مطلق) و شمول و انبساط او مانند شمول و انبساط و عمومیت کلیات طبیعیه نظیر انسان و حیوان نیست (زیرا کلیت و عمومیت آنها امری است ذهنی به معنی صدق و انطباق بر افراد خارجیه ولی کلیت و عمومیت وجود منبسط، به معنی سریان و نفوذ و ظهور وی در جمیع مظاهر واعیان است) و نیز تعیین و خصوصیت عارض بر وی بر سبیل تعین و خصوصیت اشخاص و افراد مندرج در تحت طبایع نوعیه و یا جنسیه (که ناشی از مقارنت ماده و یا انضمام فصل است) نیست بلکه بر نهجی است که عرفا می دانند و آن را «نَفَس رحمانی» نام نهاده اند و اوست صادر اول از علت اولی (نه عقل اول که خود جلوه ای است از تجلیات او) و اوست اصل عالم و مایهٔ حیات عالم و اوست نور خدا که ساری در جمیع آسمانها و زمین است که در هر موجودی بر حسب ظرفیت وجود او تجلی نموده است. و این وجود عام وسیع ساری در کلیهٔ موجودات نه آن وجود انتزاعی و مفهوم عام ذهنی منتزع از کلیهٔ موجودات است به نام وجود اثباتی که مانند سایر مفاهیم کلیهٔ ذهنیه و منعکس در ذهن است و برای او نیز وجود خاصی است در ذهن که بدان وجود خاص، محدود و مقید می شود (که آن وجود خاص، وجود خاص مفهومی است در مقابل وجود عام مفهومی، چنانکه مفهوم کلی انسان نیز در ذهن گاهی محدود و مقید به وجود خاصی می گردد).

در کلمات بعضی از عرفا بدین مراتب سه گانه اشاره شده و چنین گفته اند که (وجود دارای سه مرتبه است) مرتبهٔ اول، وجود حق و مرتبهٔ دوم، وجود مطلق که فعل اوست و مرتبهٔ سوم، وجود مقید که اثر اوست و مقصود از اثر، ماهیات است زیرا ماهیات به منزلهٔ قیودند برای وجودات

خاصه و ماهیات، مجعول نیستند مگر بالعرض به تبع جعل وجود و بدین جهت به آنها گفته می شود «آثار» نه افعال. (زیرا ماهیات، حدود و قیود و آثاری هستند از وجودات که با این آثار و قیود و حدود هم در ذهن و هم در خارج جلوه گرند و نفس این آثار و حدود و قیود، فعل حق نیستند) زیرا فعل فاعل و آنچه که در خارج واقعاً و بالذات مترتب بر وجود اوست فقط وجود معلول است نه ماهیت معلول مگر بالعرض. پس از نظر تحقیق، مفاض و مجعول اول و مجعول بالذات نیست مگر نحوی از انحاء وجود که مجعول به جعل بسیط است[۳۳] (یعنی جعل متعلق به نفس وجود به معنی ایجاد شیء، نه به معنی اعطای وجود به شیء زیرا قبل از وجود و ایجاد، شیئی نبوده است که به او وجود اعطا شود). پس از نظر ما مجعول بالذات، نفس وجود است نه نفس ماهیت با قطع نظر از وجود، چنانکه حکمای اشراق معتقدند. و نه صیرورت یعنی اتصاف ماهیت به وجود، چنانکه مشائین و پیروان معلم اول بدان معتقدند. زیرا به عقیدهٔ ما آنچه که در عالم، واقعاً و بالذات متحقق و مشهود است، وجود است نه ماهیت زیرا ماهیت متحقق بالعرض و به تبع وجود است، چنانکه قبلا اشاره کردیم و براهین زیادی بر اثبات این مدعا اقامه نمودیم که همه را در کتاب *اسفار* بیان نموده ایم.

یکی از آن براهین این است که اگر ماهیت به حسب قوام ذات خود یعنی در تقوم و تجوهر ذات خویش محتاج به جاعل بود، لازم می آمد که ذات جاعل نیز مقوّم ذات و حقیقت ماهیت باشد و بدین جهت ذات جاعل، تقدّم بر ذات و حقیقت ماهیت داشته باشد، تقدم ذاتیات بر ذات با قطع نظر از وجود (نظیر تقدم جنس و فصل بر ماهیت مرکب از جنس و فصل و باید همان طور که جنس و فصل ذاتی و مقوم ماهیت و در تقرر و تجوهر، مقدم بر ماهیت اند، همین طور ذات جاعل، ذاتی و مقوم و متقدم بر ذات ماهیت باشد) و بنابراین لازم می آید که تصور ماهیت با غفلت و ذهول از تصور جاعل، ممکن نباشد (همان طور که تصور ماهیت با غفلت و ذهول از تصور ذاتیات او ممکن نیست). ولی چنین نیست زیرا ما گاهی بسیاری از ماهیات حاصل در عالم وجود را تصور می کنیم در حالتی که نمی دانیم که آیا این ماهیات به وجود آمده اند و حاصل شده اند یا نه، تا چه رسد به حصول فاعل و جاعل آنها. و نیز در زمرهٔ ماهیات حاصل در وجود، ماهیاتی را تصور می کنیم که فقط توجه ما به نفس ذات و حقیقت من حیث هی آنها معطوف است (نه به موجودیت و حصول آنها در خارج) و ماهیت در این لحاظ و تصور جز نفس ذات و

۳۳. جعل که به معنی عملی است از جانب فاعل و جاعل که نتیجهٔ آن ظهور و پیدایش چیزی است بر دو قسم است: جعل بسیط که متعلق است به نفس ذات مجعول، مانند جعل وجود و یا جعل ماهیت، و جعل مرکب که متعلق است به صفت شیء و ایجاد رابطه مابین آن و دیگری، مانند جعل وجود برای ماهیت. جعل بسیط مانند جعل وجود به عقیده صدرالمتألهین و جعل ماهیت به عقیده حکمای اشراق، و جعل مرکب مانند جعل وجود برای ماهیت به عقیده حکمای مشاء. ـ م.

حقیقت خویش چیز دیگری نیست (چنانکه حکما گفته اند «الماهیةُ مِن حیثُ هی لَیْسَت الاّ هی» یعنی ماهیت در حد ذات خویش جز ذات خویش هیچ نیست). پس اگر ماهیت در حد ذات و در اصل قوام ذات، محتاج به علت و جاعل بود هیچگاه ممکن نبود که آن را من حیث هی و مجرد از لحاظ جاعل تصور کنیم. پس ثابت شد که اثر جاعل، نفس ذات ماهیت نیست بلکه چیز دیگری است.

برهان دوم اینکه اگر ماهیت در حد ذات و قوام ماهوی، مجعول بود هر آینه مفهوم مجعول، به حمل اولی ذاتی نه تنها به حمل متعارف، بر وی حمل می شد (و حال آنکه چنین نیست).

برهان سوم اینکه هیچ ماهیتی در حد ذات ابا و امتناع از تکثر افراد و تعدد اشخاص ندارد و محال است که تشخص و تعین حاصل در افراد و اشخاص از لوازم ماهیت باشد، همان طور که محال است که وجود، از لوازم ماهیت باشد. بنابر این اگر ماهیت، مجعول باشد و در ضمن افراد متعددی تحقق و حصول پیدا کند، امر ازدو صورت خارج نیست: یا اینکه جعل، با تعدد افراد در ماهیت، متعدد می گردد (و تحقق ماهیت در هر شخصی به جعل علی حده ای می باشد)، ویا اینکه چنین نیست.

قسم اول به طور مسلم باطل و محال است زیرا نفس ذات ماهیت صرف (و عاری از هر چیزی ماسوای ذات)، تعددپذیر نیست بلکه نفس ذات ماهیت در مرتبهٔ ذات نه واحد است و نه کثیر (و وحدت و کثرت از اوصاف افراد و مصادیق اوست) پس چگونه جعل متعلق به نفس ذات ماهیت تکرر می یابد (ولو اینکه هزاران هزار جعل به نفس ذات تعلق گیرد).

و اما قسم دوم باید پرسید کدام فرد، مجعول است به جعل واحد، آیا یکی از افراد یا همگی؟ در صورت اول ترجیح بلامرجح لازم می آید زیرا نسبت ماهیت به کلیهٔ افراد، یکسان است (پس نمی توان فرد معینی را مورد جعل و مصداق ماهیت قرارداد). و در صورت دوم، یا خلاف فرض ویا تناقض لازم می آید (اما خلاف فرض برای این است که فرض ما این بود که جعل، متعلق به نفس ذات ماهیت است نه به افراد و اما تناقض برای این است که در صورت تعلق جعل واحد به افراد، ماهیت هم مجعول است به علت اینکه جعل به حکم فرض، متعلق به نفس ذات ماهیت است نه به افراد، و هم مجعول نیست به علت اینکه جعل، به حکم این فرض، متعلق به افراد است نه به ماهیت. ویا اینکه در تقریر لزوم خلاف فرض یا لزوم تناقض، می گوییم. گر بعداز تعلق جعل واحد به ماهیت، همگی افراد به فرد واحدی منقلب گردیدند، خلاف فرض لازم می آید. زیرا فرض این بود که جعل واحد، به کلیهٔ افراد تعلق گیرد و بالنتیجه هر فردی جدا و مستقل در وجود باشد و اگر همگی افراد، به حال خود باقی باشند و به فرد واحدی منقلب نشوند، با اینکه جعل، جعل واحدی است تناقض لازم می آید زیرا در این صورت هم کلیهٔ افراد مجعولند و هم مجعول نیستند).

برهان چهارم اینکه اگر جاعلیت و مجعولیت، به نفس ماهیت بدون اعتبار وجود بود هر آینه ماهیت مجعول از لوازم ماهیت جاعل بود (به حکم اینکه معلول، لازم ذات علت است) و لوازم ماهیات نزد حکما امور اعتباریه اند و بنابر این لازم می آید که کلیهٔ جواهر و اعراض عالم از عقول تا به هیولی همگی امور اعتباریه باشند، مگر مجعول اول یعنی صادر اول (که صادر از وجود واجب الوجود است).

برهان پنجم اینکه تشخص ماهیت عین ماهیت نیست، بلکه به سبب امری است زاید بر ماهیت و عارض بر وی و نزد حکما مسلم است که هیچ ماهیتی تا تشخص حاصل نکند موجود نگردد (زیرا ماهیت کلیه، تامقارن با عوارض مشخصه نگردد موجود نخواهد شد) ومحققین از حکما معتقدند به اینکه تشخص، به نفس وجود و به وسیلهٔ اوست. زیرا نسبت کلیهٔ افراد و اشخاص به طبیعت کلیه، علی السوی است (وهیچ فردی از افراد طبیعت در این نسبت، بر فرد دیگری رجحان ندارد). پس تا زمانی که طبیعت، مشخص ومتعین به فردی نگشته، (که البته این تشخص و تعین به وسیلهٔ امر دیگری است زاید بر اصل طبیعت،) از ناحیهٔ علت صادر نگردد. پس با این دلیل ثابت شد که مجعول بالذات، نفس ماهیت نیست، بلکه مجعول بالذات، فقط شخص و فرد ماهیت است ویا ماهیت، با حیثیت و قید تعین ویا وجود ویا هرچه که نام گذارید. پس با این تحقیق، فرض مجعولیت ماهیت باطل و بی اساس گشت.

در این جا کسی (برگفته ما اعتراض نکند و) نگوید که تشخص ماهیت، مانند اصل وجود ماهیت به وسیلهٔ خود فاعل است نه به وسیلهٔ امری زاید بر ماهیت، که به هر عنوانی از عناوین نامبرده با آن، اخذ و ملحوظ گردد. زیرا ما در پاسخ این اعتراض می گوییم که چون ماهیت، یك معنی و مفهوم کلی است که می توان آن را در حد ذات با قطع نظر از فاعل و غیره (و عاری از هرگونه امری زاید بر ذات) ملاحظه نمود، بنابر این اگر ماهیت من حیث الذات (وبدون اعتبار و ملاحظهٔ امر دیگری) موجود شد، واجب الوجود بالذات خواهد بود و اگرنه چنین باشد (بلکه موجودیت او مشروط به لحاظ و اعتبار امر دیگری با او باشد) پس موجودیت بدین گونه است که ذات و حقیقت او از آنچه که فقط ذات و حقیقت اوست تغییر پیدا کند و تغییر یا به انضمام چیزی است با او (که به عقیده ما عبارت است از وجود) ویا به انضمام اوست با چیزی (که به عقیده مشائین عبارتست از«صیرورت الماهیة موجودة» ویا اتصاف ماهیت به وجود) پس در هر صورت، اثر جاعل، اولا و بالذات همان چیز است ویا صفت انضمام (هرچند حق مطلب از نظر ما همان قسم اول است). و نیز نباید گفت که جاعل، ماهیات را به نحوی قرارداده که پس از جعل و صدور از جاعل، خود بالذات (وبدون لزوم ورعایت هیچ یك از آن امور سه گانه مذکور) مرتبط به جاعل گردند (به طوری که ارتباط به جاعل بعد از صدور از جاعل)، بعدیت بالذات (باشد نه بعدیت بالزمان که زمانی مابین صدور از جاعل و ارتباط به جاعل فاصله گردد). زیرا ما

می گوییم پس با این فرض، مجعول بالذات، صیرورت، (یعنی ارتباط ماهیت به جاعل) است (چنانکه جمعی از مشائین نظیر این مطلب را در مورد اتصاف ماهیت به وجود گفته اند) پس بنابراین نفس ماهیت من حیث هی به نفس ذات خود مرتبط به جاعل نشده است والا انقلاب ممکن به واجب لازم می آید (زیرا اگر ماهیت من حیث هی به ذات خویش مرتبط به جاعل و متصف به وجود گردد از مرتبهٔ امکان خارج شده وداخل در حریم وجوب وجود گردد). و انقلاب (یعنی تبدیل حقیقتی به حقیقت دیگری بدان گونه که حکما تقریر نموده اند) امری است ممتنع بالذات.

ظلمات وهمی و زودن آن

فلاسفهٔ پیشین (که معتقد به مجعولیت ماهیت و یا مجعولیت صیرورت و اتصاف بوده اند) گویا دلیل و برهان قاطعی بر صحت هیچ یك از این دو عقیده معروف و مشهور در اختیار متأخرین نگذاشته اند و هردو عقیده کاملا برخلاف عقیده ماست، دایر براینکه مجعول، همانا اثری است از سنخ وجود. ولی از متأخرین کسانی هستند (مانند شیخ شهاب الدین سهروردی) که معتقد به مجعولیت ماهیت اند و مجعولیت و معلول بودن وجود را با این دلیل ابطال نموده، و می گویند اگر تأثیر علت فقط منحصر در وجود بود (و اثر صادر از علت، فقط وجود معلول بود) هر آینه باید معلول صادر از هر علتی، معلول سایر علل نیز باشد و هر چیزی که علت برای چیزی است، علت برای سایر اشیاء نیز باشد در حالتی که لازم (یعنی علیت هر چیزی برای هر چیزی و معلولیت هر چیزی برای هر چیزی) باطل است. پس ملزوم (یعنی تأثیر علت در وجود فقط) نیز باطل خواهد بود.

بیان ملازمه این است که وجود، حقیقت واحدی است، بنابراین هر وجودی که علت است، صالح برای علیت هر وجودی است (و هر وجودی که معلول است معلول هر علت دیگری نیز خواهد بود).

جواب این اشکال این است که هرچند وجود، در کلیهٔ موجودات، حقیقت واحدی است، لکن آحاد و افراد وجود، به علت تقدم و تأخر و احتیاج و غنی و شدت و ضعف، متفاوت و مختلف اند (و بنابراین، وجود متقدم، علت است برای وجود متأخر نه علت برای هر وجود دیگری و وجود متأخر، معلول وجود متقدم است نه معلول هر وجود دیگری و هم چنین وجود موجود غنی، علت است برای وجود موجود محتاج نه علت برای وجود غنی و هم چنین وجود محتاج، معلول وجود موجود غنی است نه معلول هر موجود دیگری و وجود شدید، علت است برای وجود ضعیف نه برای وجود دیگری و وجود ضعیف، معلول وجود شدید است نه معلول هر وجودی دیگر). بلی اگر وجود دارای ماهیت کلیه ای که دارای افراد کثیر متماثلی است می بود

(مانند ماهیت نوعیهٔ انسان وفرس) هر آینه دلیل مذکور تا حدی قابل توجیه بود، ولی دانستی برای وجود اصولا ماهیت کلیه ای نیست تا چه رسد به اینکه آن ماهیت کلیه، نوع باشد و یا غیر نوع. بلی از نفس ذات وجود، مفهوم و معنای عامی به نام مفهوم عام مصدری انتزاع می گردد ولی این مفهوم به هیچ وجه مبین ذات و حقیقت وجود نیست بلکه شبحی است از وجود و وجهی است از وجوه وی که در ذهن منعکس می گردد. پس وجود از آن حیث که وجود است بدون انضمام چیزی با او، هم علت است و هم معلول و وجود علت به نفس ذات خویش بدون انضمام چیزی با او مغایر با وجود معلول است. و نیز برای اثبات مدعای خویش و اینکه وجود، صالح برای علیت و معلولیت نیست به دلایل دیگری متوسل شده اند که همگی مبتنی براین است که وجود، امریست اعتباری و مفهومی است انتزاعی که در ذهن عارض بر ماهیات می شود و چنین امری بالذات، به صفت حدوث و زوال و طریان (که از اوصاف و احوال ذاتیهٔ موجودات این عالم است) متصف نمی گردد. همان طور که سایر امور اعتباریه (مانند شیئیت و فوقیت و تحتیت و ابیضیت و اسودیت و سایر نِسب و اضافات نیز) بدین اوصاف متصف نمی گردند، بلکه ماهیت است که به این اوصاف متصف می گردد. مثلا گفته می شود که انسان موجود است، انسان حادث است، انسان معدوم و زایل است نه وجود، زیرا وجود (که مفهوم واحدی است خود به تنهایی و بدون اعتبار و انضمام ماهیت) مورد تقسیم قرار نمی گیرد (زیرا نمی توان گفت وجود، موجود است، حادث است، و معدوم و زایل است) پس چگونه ممکن است که وجود به تنهایی معلول و مجعول باشد.

(این بود پایه و اساس و مبنای دلایل معتقدین به مجعولیت ماهیت) ولی ما به فضل الهی و تأیید ربانی با پنجهٔ قوی استدلال، کلیهٔ این گره ها را گشودیم و کلیهٔ مشکلات مباحث وجود را حل نمودیم (و اینك می پردازیم به ذکر پاره ای از دلایل دیگری که بعضی مربوط به مجعولیت صیرورت و اتصاف ماهیت به وجود است و بعضی مربوط به مجعولیت نفس ذات ماهیت است).

از جمله دلایل معتقدین به اینکه اثر صادر از علت، (نه وجود است و نه ماهیت بلکه اثر صادر از علت و مجعول بالذات صیرورت، یعنی اتصاف ماهیت به وجود است همان طور که طبق مشهور، مشائین معتقدند، این است که مناط و ملاك احتیاج به فاعل و جاعل، همانا امکان است (یعنی عدم اقتضای وجود و عدم، و احتیاج به علت در وجود و عدم) و امکان نیست مگر کیفیت نسبت وجود محمولی و یا وجود رابطی[۳۴] به ماهیت. پس محتاج به جاعل و مجعول حقیقی

---

۳۴. وجود گاهی در قضیهٔ حملیه، محمول است مانند «الانسانُ موجودٌ» که آن را در اصطلاح، هَلیّة بسیط نامند و پاسخ سؤال کسی است که می گوید «هل الانسانُ موجودٌ»، و گاهی در قضیهٔ حملیه، رابطه مابین موضوع و محمول است مانند «الانسانُ کاتبٌ» در پاسخ سؤال کسی که می گوید «هل الانسانُ کاتبٌ». وجود را در صورت اول وجود محمولی و در صورت دوم وجود رابطی گویند. ـ م.

نیست مگر (نسبت وجود به ماهیت که در اصطلاح ایشان) «صیرورة الماهیة موجودةً» (یعنی موجود شدن ماهیت و یا اتصاف ماهیت به وجود، نامیده می شود).

جواب این استدلال این است که کلام در مورد امکان، ارفع و اجل از آن است که مشهور و معروف در نزد جمهور است (که به نام امکان ذاتی نامیده شده و صفت ماهیت و منتزع از احاق ذات ماهیت و به عقیدهٔ جمهور و طبق مشهور، مناط احتیاج ماهیت به علت است) بلکه (امکانی که به عقیدهٔ ما مناط احتیاج به علت است امکان فقری است که صفت وجودات خاصهٔ امکانیه است و) عبارتست از تعلق وجود شیء در حد ذات خویش به جاعل (و ما این مطلب را قبلا به طور مبسوط خاطر نشان کردیم و گفتیم وجود ممکنات، ربط محض و تعلق صرف اند به وجود واجب الوجود نه مرتبط و متعلق).

از جمله ادلهٔ معتقدین به مجعولیت ماهیات دلیلی است که شیخ اشراق در کتاب *حکمة الاشراق* بیان کرده و آن این است که چون وجود از جمله امور اعتباری انتزاعی است، بنابر این هیچ علتی بر معلول خود تقدم نمی یابد، مگر به نفس ماهیت (و نه به چیز دیگری). پس جوهر یعنی ماهیت معلول، ظل، یعنی سایه و اثر جوهر علت و صادر از اوست و جوهریت علت، مقدم است بر جوهریت معلول به نفس ذات ماهیت. پس علت، تقدم نمی یابد بر معلول مگر به نفس ماهیت، نه به چیز دیگری مانند وجود. اما در پاسخ این استدلال باید گفت که هیچیك از دو فرد از یك ماهیت، به خصوص هرگاه هر دو از سنخ واحد و نوع واحد باشند، مانند آتشی که علت وجود آتش دیگری باشد، بر دیگری تقدم نمی یابد، مگر به وسیلهٔ امر دیگری که دارای افراد متعدد و یا مراتب متعدد باشد و این امر بجز وجود، چیز دیگری نمی تواند باشد. زیرا امر در مسئلهٔ اصالت و مجعولیت، فقط بر این دو چیز دور می زند و صیرورت و یا اتصاف، امری نسبی و اعتباری است. از جمله دلایلی که مضمون آن مشابه با دلیل مذکور و همطراز اوست دلیلی است که بعضی از پیروان مسلك مجعولیت ماهیت بیان کرده و می گویند که ما به حکم ضرورت و بداهت می دانیم که نخستین اثر و صادر اول از ناحیهٔ جاعل، نیست مگر موجودی به نام معلول اول. و شکی در این نیست که موجود معلول، چیزی بجز ماهیت نیست. زیرا اتصاف ماهیت به وجود و یا چیزی نظیر آن از قبیل وجود، از جمله امور اعتباریه اند (و امر اعتباری قابل جعل و مناط تحقق معلول نیست).

از این دو دلیل بهتر و محکمتر، دلیلی است که استاد بزرگوار ما، میرداماد (در کتاب *قبسات* و کتاب *افق المبین*) بیان کرده و می گوید که چون قوام و تقرر نفس ذات ماهیت به تنهایی (و بدون انضمام هیچ قیدی با او) آماده و مستعد حمل وجود و مصداق حمل موجودیت است و می توان وجود را بر نفس ذات ماهیت در ظرف ذهن و یا در خارج حمل نمود، پس چنین تصور کن که اگر ماهیت در اصل ذات و قوام ماهوی خویش مستغنی از جاعل باشد، از حدود امکان ذاتی بیرون

رفته و در حریم وجوب و غنای از علت، داخل خواهد شد (زیرا ماهیت با این فرض، خود به ذات خویش مستعد و مستحق حمل موجودیت است و چنین چیزی واجب الوجود است). پس باید حکم کرد به اینکه ماهیت در حد ذات و از حیث قوام و حقیقت ذات، مجعول و محتاج به جعل جاعل است و ماهیت در این هنگام و با فرض صحت مجعولیت وی، در حد ذات، لیس بسیط و نفی صرف است و جاعل، او را به وسیلهٔ جعل، از لیسیت بسیط و نفی صرف به عرصه تقرر و وجود می رساند ولی نه به جعل مرکب بلکه به جعل بسیط که وجود نیز تابع این جعل و از لوازم قهری اوست، بدون وساطت جعل مرکب (یعنی جعل وجود برای ماهیت).

مقاومت عرشی

(نخست قبل از ورود در تجزیه و تحلیل گفتار استاد بزرگوار باید گفت که اصولا قبل از صدور وجود از جاعل، ماهیتی نیست تا مصحح حمل وجود و مصداق حمل موجودیت و یا شایستهٔ جعل باشد. زیرا ماهیت، حدوجود است و تا وجودی نباشد ماهیتی نیست. سپس می گوییم) مدار کلیهٔ استدلالات مذکور بر این است که وجود از نظر آنان امری است اعتباری ذهنی و حال آنکه ما واضح و ثابت کردیم که وجودات خاصه، حقایق خارجیه اند نه امر ذهنی اعتباری انتزاعی. سپس می گوییم (چگونه ممکن است ماهیت، مجعول و مرتبط به جاعل باشد و حال آنکه اگر از وجود قطع نظر کنیم) مابین هیچ ماهیتی با ماهیت دیگری علاقه و ارتباطی برقرار نیست (تا که یکی جاعل و دیگری مجعول وی باشد در حالتی که مابین جاعل و مجعول و علت و معلول حتماً باید رابطه و علاقه ای باشد تا به مناسبت وجود علاقه و رابطهٔ مابین، یکی علت و دیگری معلول گردد). و عجب این است که بعضی از معتقدین به مجعولیت ماهیت قائل به وقوع تشکیك به اقدمیت و آخریت در ذاتیات نیستند ولی نمی دانند که اگر بعضی از جواهر به حسب ذات و ماهیت خود، علت بعضی دیگر باشند (مانند جوهر عقل اول که علت جوهر عقل ثانی است) هر آینه تشکیك به اقدمیت و آخریت و سابقیت و لاحقیت، در نفس ماهیت راه پیدا می کند (زیرا علت، طبعاً متقدم بر معلول است). و آیا این دو اعتقاد متناقض با هم نیستند؟

سپس می گوییم بالفرض که وجود، امر اعتباری ذهنی باشد ولی در عین حال نمی توانیم بپذیریم که مصداق حمل موجودیت بر ماهیت، فقط نفس ماهیت است چنانکه ایشان می گویند، هر چند بعد از صدور ماهیت از جاعل باشد تا که نتیجهٔ آن استغنای ماهیت از جاعل و دخول وی در حریم وجوب باشد. چگونه ممکن است که نفس ماهیت ــ من حیث هی ــ مصداق حمل موجودیت باشد و حال آنکه اگر امر چنین باشد انقلاب ماهیت از امکان ذاتی به وجوب ذاتی لازم می آید. زیرا اگر ممکن الوجود در مرتبهٔ ذات خویش مصداق حمل

موجودیت باشد و موجودیت بدون هیچ قید و شرطی بر وی صدق کند بنابر این، وجود، ذاتی او خواهد بود و این چنین موجودی که وجود، ذاتی اوست ممکن الوجود نیست، بلکه واجب الوجود است (و این است معنی انقلاب ممکن از امکان ذاتی به وجود ذاتی) و نمی شود برای رفع این محذور متوسل به این شد که بسی فرق است مابین حمل ذاتیات ماهیت بر ماهیت (مانند حمل حیوان ناطق بر انسان) و حمل وجود بر ماهیت، بدین گونه که ذاتیات ماهیت بر نفس ذات ماهیت صدق می کنند و بر وی حمل می شوند بدون ملاحظهٔ حیثیت دیگری زاید بر ذات. خواه حیثیت تقییدیه و یا حیثیت تعلیلیه[۳۵].

ولی حمل وجود بر ماهیت، محتاج به ملاحظهٔ حیثیت دیگری است، علاوه بر ذات ماهیت و آن عبارت است از حیثیت صدور ماهیت از جاعل (زیرا این فرق به هیچ وجه در رفع اشکال مفید و نتیجه بخش نیست) زیرا امامی گوییم حیثیت صدور ماهیت از جاعل و یا ارتباط ماهیت به جاعل و یا هر عنوان دیگری، یا اینکه در آن امری که مصداق حمل موجودیت و متصف به صفت موجودیت است مأخوذ و ملحوظ است و یا نه. اگر این حیثیت (در صدق موجودیت بر ماهیت و اتصاف ماهیت به موجودیت) مأخوذ و ملحوظ نشده باشد، مجدداً محذور مذکور یعنی لزوم انقلاب در پیش می آید و اگر حیثیت مذکور مأخوذ و ملحوظ گردیده است، بنابر این، صادر از جاعل و اثر مترتب بر جاعل، یا مجموع ماهیت و حیثیت مذکور است و یا خود حیثیت به تنهایی. و درهر دو صورت، امر صادر از جاعل، نفس ماهیت به تنهایی نیست بلکه امر دیگری است یا مرکب از ماهیت و حیثیت و یا بسیط، یعنی حیثیت به تنهایی. و در این صورت آنچه که در نزد ما وجود نامیده می شود عبارت است از همین حیثیت (خواه وجود و یا حیثیت صدور از جاعل نامیده شود، زیرا بحث و مناقشه در الفاظ نیست. پس در مورد مجعول و امر صادر از جاعل، دو مذهب است یکی ماهیت با حیثیت صدور از جاعل و دیگری نفس حیثیت که در حقیقت همان وجود است) و گمان می رود که مذهب اول، مذهب مشائین است و تو آگاهی از آنچه که خدای متعال در درك حقیقت این مسئله بر قلب ما افاضه فرموده (و به نور الهام بر ما معلوم و مشهور گشت که مجعول بالذات و صادر از جاعل، وجود ممکنات است نه ماهیت آنها. و عجیب تر از آنچه که در این مسئله بیان کردیم این است که یکی از اجلهٔ حکما و فلاسفه (علامه دوانی) با شدت مبالغه در اینکه اثر صادر از جاعل، ماهیت است نه وجود، در بعضی از تعلیقات

---

۳۵. حیثیت تقییدیه آن است که موضوع حکمی را مقید به قیدی کنند که با وجود آن قید، حکم بر موضوع صادق باشد. مانند اینکه بگوییم «الجسمُ الابیضُ سفافٌ». پس شفاف که در این قضیه، حکم است در صورتی صدق می کند که قید ابیض را منظور بداریم و جسم با این قید، محکوم بدین حکم باشد. حیثیت تعلیلیه آن ست که موضوع حکمی را معلل بچیزی یا صفتی کنیم که آن صفت. علت صدق حکم باشد مانند «اکرم الرجلَ العالمَ» گرامی بدار مرد عالم را بدین معنی که علت حکم گرامی داشتن آن مرد. علم و دانش او است. ـ م.

خود گفته است که حقیقت ذات واجب الوجود نزد حکما وجود بحت بسیط قائم به ذاتی است که در حد ذات خویش عاری از جمیع قیود و اعتبارات است، پس اوست موجود بالذات، متشخص و متعین بالذات و عالم بالذات، بدین معنی که مصداق حمل در جمیع صفات کمالیه، نفس ذات و هویت بسیط اوست که هیچ تکثری در وی راه ندارد (پس نسبت موجودیت به او بدین معنی است که نفس ذات و هویت بسیط او به نفس ذات و هویت خویش مصداق حمل موجودیت است) ولی نسبت موجودیت به غیر او و از سایر موجودات (نه بدین معنی است که در آنها حصه ای است از وجود عینی بلکه) بدین معنی است که آنها معروض حصه ای از مفهوم وجود مطلق اند ولی نه از قبل ذات خود بلکه به سبب غیر (یعنی به سبب انتساب به واجب الوجود که فاعل و جاعل آنها است). بدین معنی که فاعل و جاعل، آن را به نحوی و حیثیتی جعل می کند که اگر عقل آن را بدین نحو و حیثیت ملاحظه کند، مفهوم وجود و موجودیت را از آن انتزاع می کند (بدین گونه که موجودیت او پس از صدور ماهیت او از جاعل، امری است تابع جعل ماهیت و از لوازم آن) برخلاف قسم اول (یعنی واجب الوجود که انتزاع موجودیت از وی ازحاق ذات و حقیقت وجود اوست).

سپس می گوید این معنی عام مشترك (یعنی مفهوم عام وجود) از جمله معقولات ثانیه است (که از موجودات انتزاع می گردد) و این معنی در واقع و حقیقت عین هیچ یك از موجودات نیست (بلکه موجودات عبارتند از نفس ماهیات منسوب به وجود واجب الوجود). بلی مصداق حمل این معنی عام بر ذات واجب الوجود، نفس ذات و هویت وجودیهٔ اوست، چنانکه گفته شد؛ و مصداق حمل آن بر ممکن الوجود، نفس و ماهیت ممکن الوجود است از آن حیث که مجعول و صادر از غیر است. پس این معنی عام که بر جمیع موجودات (از واجب و ممکن) حمل می شود، در ذهن و تصور، امری است زاید بر جمیع موجودات (و خارج از ذات و حقیقت آنها) جز اینکه آن چیزی که مبدأ و منشأ انتزاع این معنی عام ذهنی است، در ممکن الوجود، ذات اوست ولی از حیثیتی که از ناحیهٔ فاعل و جاعل اکتساب می کند و در واجب الوجود، ذات اوست به نفس ذات او نه به حیثیتی زاید بر ذات. تا بدین جا کلام گوینده خاتمه می یابد و این کلام چنانکه ملاحظه می کنید صراحت در این دارد که اثر صادر از جاعل، امری است ورای ماهیت (که موجب شگفتی ما شده است. از آن جمله اینکه گفته است مصداق حمل موجود بر ماهیت در ممکن الوجود، نه ذات و ماهیت اوست به تنهایی بلکه ماهیت به قید حیثیت مکتسب از جاعل. و نیز گفته است مصداق حمل موجود بر ماهیت، در ممکن الوجود، ذات و ماهیت اوست ولی از آن حیث که مجعول غیر است. بنابر این، مجعول، ماهیت نیست بلکه امری است به نام حیثیت صدور از جاعل و یا به نام حیثیت مجعولیت للغیر).

اشراق پنجم: در بیان بعضی از احکام علل چهارگانه

هدایت- بعضی از موجودات دارای جمیع اقسام علل چهارگانه اند مانند انسان (که علت فاعلی و هم علت غایی و هم علت صوری و هم علت مادی دارد) و بعضی از موجودات، موجوداتی هستند که بجز فاعل و غایت ندارند مانند عقول فعاله. و این چنین موجودی صورتش عین ذات اوست (زیرا صورت گاهی به معنی ذات و حقیقت شیء است و بنابراین صورتی زاید بر ذات و حقیقت خود ندارد). و علومی که بحث از این قسم از موجودات می کنند، «علوم مفارقات» نامیده می شوند و آن موجودی که کلیهٔ اسباب و علل چهارگانه در او جمع شده، ممکن است که از طریق دو علم مختلف یکی علم اعلی (که بحث از مفارقات می کند) و دیگری علم اسفل (که بحث از موجودات مادی می کند)، دو برهان لِمّی (که عبارت است از علم به معلول از طریق علم به علت) بر وجود آنها اقامه نمود (زیرا می توانیم گاهی از طریق علم به صورت و ماده که دو علت از علل وجود موجود جسمانی اند، برهان لمی بر وجود آن اقامه کنیم و گاهی از طریق علم به فاعل و غایت که دو علت دیگر از علل وجود اویند، برهان لمی دیگری بر وجود آن اقامه کنیم).

پس حکیم طبیعی (در مقام اثبات وجود جسم فلك اطلس یعنی اولین جسم فلکی)، وجود این جسم را به صورت برهان لمی از طریق مشاهدهٔ حرکت مستدیر متشابه الاجزاء که نخستین حرکت در نظام اجسام و اجرام است، ثابت می کند (بدین ترتیب که ماده و صورت نوعیهٔ فلك اطلس از جهت نوع، مخالف با ماده و صورت نوعیهٔ سایر افلاك و اجرام است و بدین جهت مستدعی و مقتضی وجود حرکت مستدیر مخصوص به خود می باشد به نام حرکت اولی و نخستین حرکت دَوریه در نظام عالم جسمانی. و بدیهی است که حرکت بدون وجود ماده و صورت ممکن نیست). پس وجود حرکت نخستین با کیفیت خاص بخود تا زمانی ثابت و برقرار است که ماده و صورت که هردو از علل قوام و مقارن با معلولند موجود باشند. (پس حکیم طبیعی از طریق حرکت، به صورت برهان لمی، وجود جسم را که مرکب از علت صوری و علت مادی است ثابت نمود و نیز بدین وسیله و از همین طریق یعنی طریق حرکت، وجود سایر اجسام و اجرام موجود در نظام عالم جسمانی را نیز می تواند ثابت کند زیرا در هر حرکتی متحرکی مرکب از ماده و صورت و یا متعلق به ماده، لازم و حتمی است). واما فیلسوف و حکیم الهی (در مقام اثبات وجود جسم فلك اول و هم چنین سایر اجسام فلکیه)، برهانی دائمی و کلی که شامل کلیهٔ افلاك و اجرام فلکی و عنصری است به صور برهان لمی از طریق وجود علل مفارقه یعنی فاعل و غایت، اقامه می کند. (مثلا می گوید فاعل یعنی عقل اول از جهت وجود و وجوب وجود مکتسب از واجب الوجود، فاعل و علت وجود عقل ثانی است و از جهت ماهیت و امکان ذاتی، فاعل و علت وجود جرم فلك اول است و هم چنین هر عقلی از جهت وجود و

وجوب، علت وجود عقل دیگری و از جهت ماهیت و امکان ذاتی، علت وجود جرم دیگری از اجرام نه گانه افلاك است تا نوبت برسد به عقل عاشر که مدیر و مدبر عالم عناصر و از جهت وجود و وجوبش علت فیضان صور بر مواد کاینات و موالید و مرکبات است و از جهت ماهیت و امکان، علت وجود مواد آنهاست و نیز فیضان صور علمیه بر نفوس، از ناحیهٔ همین عقل و اتصال و ارتباط با اوست).

اما موجودی که جمیع علل و اسباب چهارگانه در وی جمع است (مانند کاینات و موالید و مرکبات) در چنین موجودی، علت قوام ذات و ماهیت او غیر از علت وجود اوست (مثلا علت قوام ماهیت انسان، ماده و صورت اوست که از آن دو ترکیب یافته و علت وجود یعنی علت فاعلی او، خدا و یا عقل مفارق است و علت غایی او اتصال به عقل فعال و بالأخره وصول به حق و بازگشت به سوی اوست). و اما موجودی که بجز فاعل و غایت ندارد (بلکه وجودی است مجرد از ماده و صورت مانند عقل که وجود او متقوم به فاعل و غایت است و عاری از ماده و صورت است)، در چنین موجودی «ماهو» (یعنی سؤال از ماهیت و حقیقت او) و «لم هو» (یعنی سؤال از فاعل یعنی علت فاعلی او و هم چنین سؤال از غایت یعنی علت غایی او) هر دو یکی است (زیرا در پاسخ سؤال از ماهیت عقل مثلا گفته می شود ماهیت عقل، وجود خاص به اوست زیرا عقول به عقیدهٔ حکما إنّیات صرف و وجودات محض و عاری از ماهیت اند و در پاسخ سؤال از لِم فاعلی یعنی علت فاعلی وجود عقل و هم چنین لِم غایی یعنی علت غایی وجود عقل نیز گفته می شود وجود. زیرا فاعل وجود عقل، وجود واجب الوجود و غایت وجود عقل نیز وجود واجب الوجود است). مراد و مقصود ما از علت قوام، علت و سبب مقارن با وجود معلول است (مانند ماده و صورت و یا جنس و فصل) و مقصود از علت وجود، علت و سبب مفارق وجود از معلول است (مانند فاعل و غایت) چنانکه قبلا بدین مطلب اشاره کردیم.

توحید عرشی

(غرض از ذکر این عنوان بیان یك نکتهٔ عرشی است و آن این است که مجموع فاعل و غایت و ماده و صورت که اسباب و علل قریب وجود یك چیزند، همگی به منزلهٔ یك شیء واحدند که از نقص متوجه به کمالند. زیرا اگر در اسباب و علل قریب یك چیزی دقت و تأمل کنی خواهی دریافت که همگی آنها به منزلهٔ شیء واحدی هستند که (به وسیلهٔ ارتباط و اتصال به یکدیگر) از حدی از نقصان به جانب حدی از کمال متوجه اند. پس نجار بالفعل نه ذات شخص انسانی است در هر حال که باشد بلکه شخصی است که خود را به وسیلهٔ آلت نجاری (مانند تیشه و چکش و رنده و میخ) در زمان معین و مکان معین آماده عمل نجاری کند. و نیز در مادهٔ تخته و چوب به هر نحو و کیفیتی که باشد استعداد قبول عمل نجاری نیست، بلکه باید مقارنت با

دست نجار داشته باشد (و دراختیار و اراده او قرار گیرد) که گو یا این ماده تخته و چوب با مقارنت با دست نجار، شیء واحدی است که در اوضاع و احوال و اشکال مختلف درحرکت است (وهر لحظه دروضع وجهت و کیفیت دگرگون می شود) و نیز برای هر عمل نجاری صادر ازفاعل نجار وهر انفعال وقبولی از ناحیهٔ قابل (یعنی مادهٔ چوب)، صورت خاصی است که در استحالات و تبدلات و تشکلات و دگرگونیها متصل و مستمر است (هرچند در هر عملی از ناحیهٔ نجار صورت خاص جدیدی پدید می آید، ولی مجموع صور متعاقبه به منزلهٔ صورت واحدی است متصل ومستمر). و نیز برای استحالات وتشکلات وتبدلات صور، غایت قریبی است موصل ومتصل با آن صورت حاصله و بر همین منوال، استحالات، متصل و پی درپی به وقوع می پیوندند (و در پی هر استحاله ای صورتی جدید حاصل می گردد) وبالنتیجه صور گوناگون درتعاقب یکدیگر بر انفعالات (مادهٔ چوب) تواردمی کنند. تا بالأخره منتهی گردند به صورتی به نام صورت اخیر که این صورت اخیر، غایت است به وجهی وصورت است به وجهی دیگر؛ وغایت نیز فاعل است ازجهتی وغرض است ازجهتی وعلت غائیه است ازجهتی، (به طوری که در مبحث علل و اقسام چهارگانه آن به تفصیل بیان گردیده. بالأخره مجموع علل چهارگانه مذکور ازشخص نجار که علت فاعلیه وچوب که علت مادیه وصورت سریر که علت صوریه و غایت و نتیجهٔ حاصل از این عمل اند همگی به منزلهٔ شیء واحدی است که ازقوه به فعل وازنقص به کمال می رسد؛ ودراین نحوه ازسیر تکاملی با اتفاق وارتباط واتحاد با یکدیگر به جانب کمالی که نتیجه وفایدهٔ مترتب براین عمل دسته جمعی است می رسند ومی توان گفت که فاعل و غایت و ماده و صورت در این عمل و از این جهت به منزلهٔ شیء واحداند).

تصویب

و از اینجا کاملا وجه صحت و متانت عقیده قدما دایر بر اثبات شوق و اشتیاق هیولی به صورت، معلوم می گردد هرچند شیخ الرئیس در کتاب *شفا* این نظریه را مستبعد شمرده وشدیداً انکار نموده ودلیلی مبسوط ومفصل بر بطلان آن اقامه نموده است، ولی دررسالهٔ جداگانه ای وجود عشق به صوررا درهیولی اثبات نموده ومادرکتاب *اسفار* سخنانی مبسوط ومفصل دررد گفتار وابطال دلایل او بیان کرده ایم. وعلاوه برآن رساله جداگانه ای دراثبات وجود عشق در هیولی نگاشته ایم.

ذکرتنبیهی

شیخ الرئیس در مباحث علت ومعلول از کتاب الهیات *شفا* چنین حکم و قضاوت نموده است که به هیچ وجه لازم وواجب نیست که علت فاعلی، اثری را که شبیه با اوست به وجود آورد

(زیرا ممکن است اثر علت شباهت با علت نداشته باشد) و برای اثبات مدعای خود به آتش مثال زده است که علت وجود وظهور سیاهی در جسم مجاور با اوست (درحالتی که آتش سیاه نیست) و نیز به حرکت مثال زده که علت وجود گرمی درجسم متحرك است (در حالتی که حرکت، بالذات فاقد گرمی است). سپس دررسالهٔ *عشق* (که یکی ازرسایل معروف اوست ودر آن رساله سریان عشق رادرجمیع موجودات ثابت می کند) حکم کرده است به اینکه هرچیزی که ازهر فاعلی اثری رادرخودمی پذیرد، پذیرش آن اثر ازناحیهٔ فاعل، همانا به واسطهٔ مثال و امری است مشابه با فاعل که ازناحیهٔ فاعل درآن چیز حاصل و واقع می گردد و (برای اثبات این مدعا) مواردی را به عنوان مثال ذکر نموده است وازنقص این حکم درمورد آفتاب که علت وجود گرمی و هم علت وجود سیاهی (در جسم مقابل است) با اینکه گرمی وسیاهی درآفتاب وجود ندارد، چنین پاسخ داده است که کلام ما در مورد علت قریب وعلتی است که خود مباشر فعل و عمل تأثیر باشد (نه در مورد علت بعید و علت غیرمباشر).

(این بود حاصل وخلاصه دونظریهٔ مختلف ازشیخ الرئیس که یکی رادرکتاب *شفا* ودیگری رادررسالهٔ جداگانه ای نوشته است) ولی هیچ شبهه وتردیدی نیست دراینکه دوحکم مزبور با هم متضاد ومناقض یکدیگرند وپاسخی راکه (دررفع تناقض مابین دوحکم مذکور) داده است کافی دررفع تناقض نیست زیرا فاعل، درمثالهایی که درکتاب *شفا* ذکر کرده است فاعل قریب و فاعل مباشر فعل است (زیرا آتش، فاعل قریب ومباشر اثر سیاهی است درجسم وحرکت نیز فاعل قریب و مباشر «گرما» است).

از نظر ما حق این است که فاعل به وجود خویش، مؤثر در وجود معلول است (و وجود معلول، اثر مستقیم و بلاواسطهٔ وجود علت است) وکلیهٔ موجودات ازجهت حقیقت وجودیه، متماثل و در عین تماثل در اصل حقیقت، متفاوت در کمال و نقص اند و اگر اختلافی مابین وجودات باشد، فقط ازناحیهٔ تعینات وامتیازات حاصل به وسیلهٔ معانی ومفاهیم کلیه ای است که در نزد حکما، «ماهیات» ودرنزد طایفهٔ صوفیه، «اعیان ثابته» نامیده می شوند ومسئلهٔ وجود و مراتب مختلفهٔ آن عیناً نظیر مراتب مختلفهٔ عدد است زیرا کلیهٔ مراتب اعداد، متشابه ومتماثلند زیرا هر مرتبه ای بجز وحدتهای متعدد متکرر نیست ولی در عین حال، مراتب اعداد دارای معانی نوعیهٔ مختلفی می باشند، زیرا برای هر مرتبه ای خواص و لوازم عجیبی است که درمرتبهٔ دیگری نیست.

اشراق ششم: در بیان چند مطلب عرشی و الهامی دربارهٔ احوال علل چهارگانه و آنها هفت مطلب اند

مطلب اول: اینکه مبدأ فاعلی، نسبت به ماهیتی که ازناحیهٔ آن مبدأ موجود گردیده ومعلول

اوست، فاعل است (زیرا که فاعل و علت موجود شدن اوست) و نسبت به وجودی که از آن مبدأ فایض و صادر گردیده است مقوم است نه فاعل، زیرا که این وجود، در ذات و حقیقت، مباین با وجود مبدأ نیست (چنانکه قبلا گفتیم که وجود ممکن جلوه ای است از جلوات مطلق که او جلوهٔ اولی وصادر اول است و مابین واجب الوجود و وجودات صادر از او، عنوان علیت و معلولیت نیست). و اما نسبت مبدأ به نفس ماهیت ــ من حیث هی هی ــ نه به نحو سببیت و فاعلیت است و نه به نحو تقویم چنانکه قبلا بر تو معلوم شد (و گفته شد که مابین مبدأ وجود و ماهیات به هیچ وجه رابطه و علاقه ای نیست، بلکه رابطه و علاقه، مابین وجود مبدأ و وجودات صادر از اوست) وبدین جهت گفته شده است «الاعیانُ الثابتةُ ماشَمَّتْ رائحةَ الوجودِ» ــ ماهیات هرگز بوی وجود را استشمام نکرده اند. (زیرا ماهیات، اسماء وجودات و حدود وجودات اند و اسم و حد شیء، چیزی در مقابل شیء نیست) چنانکه در قرآن مجید در آیهٔ شریفهٔ «اِنْ هی الّا اسماءٌ سمَّیتموها انتم و آباؤکم ما اَنْزَل الله بهامِنْ سُلطانٍ» (آن نیست مگر نامهایی که شما و پدرانتان نهاده اید، و برهانی از خداوند برای آن نازل نشده است ـ سورهٔ نجم، ٢٣) به این نکته نیز اشاره شده است.

مطلب دوم: اینکه صورت در هر چیزی، تمام حقیقت آن چیز است خواه آن صورت، مجرد ازماده باشد (مانند عقل) و یا مقارن با ماده باشد (مانند جسم. پس ماده به هیچ وجه دخالت در ذات و حقیقت اشیا ندارد) و احتیاج به ماده، در مورد موجود جسمانی نه به علت ذات و ماهیت صورت و نه به علت وجود صورت و نه به علت تشخص ذاتی صورت است که از ناحیهٔ ذات اوست، بلکه به خاطر اموری است که عارض بر صورت می شوند و ازلواحق ولوازم تشخص و تعین او می باشند از قبیل کم و کیف وسایر اعراض. پس تخت (که نجار آن را از قطعات چوب می سازد) با این صورت و هیأتی که نجار آن را ساخته و پرداخته تخت است نه با ماده و قطعات چوب او (که قبل از عمل نجار ازهم گسیخته و پراکنده بودند) و یا مثلا عرشه وقسمت فوقانی (کشتی و یا هر ساختمانی) عرش است به صورتی که سازنده در وی ایجاد نموده اند به مادهٔ اولیهٔ آن.

مطلب سوم: اینکه ماده در هر چیزی بدان گونه که امری است عام و مبهم و غیر متعین، ماده است نه بدان گونه که امری است متشخص و متعین والاّ مادهٔ متشخص و متعین، خود، صورت است نه ماده. (زیرا تشخص و تعین ماده به صورت است و ماده اولی در تحولات جوهریه و یا عرضیه، هر لحظه به صورت خاصی متصور می گردد که با این صورت، ماده برای صورت دیگری و آن صورت نیز ماده برای صورت دیگری است وهم چنین ماده با هر صورت

سابقی، ماده برای صورت لاحق است. تا بدانجا که سلسلهٔ تحولات و یا استحالات متوقف گردد) پس مادهٔ تخت، حامل امکان و استعداد قبول صورت تخت است ولی نه به واسطهٔ داشتن صورت چوبین و بدین علت و جهت، بلکه به علت داشتن قوهٔ قبول هزاران صورت دیگر که از آن جمله صورت تخت است. پس منشأ و اساس قوه و ماده بودن هر چیزی نقص و قصور است (نه فعلیت و کمال که در نتیجهٔ اقتران ماده به صورتی است) پس مادهٔ چوب (یعنی عناصر چهارگانه) مادهٔ چوب است بدین اعتبار که در وی امکان صورت چوبی است نه بدین اعتبار که در آن، فعلیت صور عناصر اولیه است (و هر کدام بالفعل حامل صورتی از صور عناصر ند، زیرا بدین اعتبار صورت اند نه ماده). وهم چنین در سیر نزولی، هر صورتی را ازماده خود جدا فرض می کنیم تا منتهی گردد به هیولای اولی وقوهٔ محض که هیچ جهت فعلیتی در وی نیست مگر (یك فعلیت و آن اینست که هیولای اول) قوهٔ قبول هر صورت و فعلیتی (است) و بدین جهت است که کلیهٔ اشیا را به تدریج قبول می کند وبا هر صورتی پس از صورت دیگری متحد می گردد همان طور که عقل، به کلیهٔ صور علمیه آناً و دفعتاً متحد می گردد.

اما برهان ودلیل اینکه عقل مشتمل بر کلیهٔ موجودات مادون خود است به زودی در مباحث نفس معلوم خواهد شد و قبلا هم به این مسئله اشاره نمودیم. و اما برهان ودلیل بر اینکه هیولی با هر صورتی که دروی حلول می کند، متحد می گردد، این است که هیولی فقط قوهٔ قبول هر چیزی است ودر ذات او به هیچ وجه فعلیتی نیست والا مرکب از صورت و مادهٔ دیگری بود که حامل این صورت و فعلیت مفروض باشد (وهم چنین این ماده که حامل این صورت است در حد ذات خویش، قوهٔ محض و عاری از هر فعلیتی است، والاّ او نیز مرکب از صورت و مادهٔ دیگری بود) و این امر یعنی تسلسل در مواد، الی غیر النهایه می رفت ویا بالأخره به حکم ضرورت منتهی می گردد به ماده ای که قوهٔ محض وفاقد هر نوع فعلیتی است وهر قوه ای (که به حکم برهان مذکور ناچار حامل صورتی است) ترکیب مابین آن قوه و صورت، ترکیب اتحادی است نه ترکیب انتسابی انضمامی (که بالنتیجه دوموجود متغایر با هم باشند) زیرا اگر (ترکیب مابین آنها ترکیب انتسابی انضمامی باشدو) هر دو، دوموجود متغایر با هم باشند در این صورت ممکن نیست یکی از آنها بالقوه ودیگری بالفعل باشد، بلکه هر دو بالفعل می باشند در حالتی که این خلاف فرض است.

وچون صحت این مطلب در مورد نخستین ترکیب بین ماده و صورت (یعنی ترکیب بین مادهٔ اولی و اولین صورت حاصل دروی)معلوم و مسلم گردید ترکیب دوم (که ترکیب مادهٔ مصور به صورت نخستین با دومین صورت است) نیز بر همین قیاس است به علت اینکه گفتیم که جهت مادیت (در هر ماده ای اعم ازمادهٔ اولی ومادهٔ ثانیه)، قوه و استعداد است نه حصول و فعلیت (و بنا بر این باید ماده در هر جا از آن جهت که ماده است با صورت، ترکیب اتحادی داشته باشد).

آیا نمی بینی که از اجسام فلکیه هیچ جسم دیگری اعم از فلکی و عنصری به وجود نمی آید و این به علت تمامیت و کمالیت صورت نوعیهٔ آنهاست (که دیگر استعداد و تَهَیُّؤ قبول صورت دیگری در آنها نیست) و هم به علت این است که صور فلکیه، صور عنصریهٔ ناقص الوجود نیستند.

مطلب چهارم: از مطالب گذشته (که گفتیم ماده از آن جهت که ماده است به عنوان امر مبهمی که به صورتی تعین نیافته است، ماده برای چیزی است)، معلوم شد که صور عناصر چهارگانه، داخل در حقیقت مرکب عنصری طبیعی مانند موالید سه گانه نیستند، چنانکه نزد حکما مشهور است، بلکه (حقیقت مرکب عنصری، طبیعتی است به نام طبیعت خامس که دارای کیفیت و خاصیت و اثری است مغایر با کیفیات عناصر چهارگانه که از اجتماع عناصر و فعل و انفعال آنها در یکدیگر و زوال صورتهای خاص عنصری و تبدیل به یك صورت واحد طبیعی به وجود آمده است) و صور عناصر از جمله شرایط وجود مرکب طبیعی و بقای اویند. (زیرا تا عناصر نباشد و فعل و انفعال مابین آنها صورت نگیرد، مرکب طبیعی بوجود نخواهد آمد). پس صور عناصر در مولود مرکب، موجودند (ولی به وجودی منکسر و ممتزج نه به وجود خاص مستقل). و از این بیان کاملا معلوم شد که صور عناصر به طور کلی هم مخلوع و معدوم نشده اند چنانکه بعضی گمان کرده اند (بلکه مادهٔ آنها با یك صورت واحد جامع مابین صور چهارگانه در مرکب موجود است).

و شیخ الرئیس در کتاب *شفا* گفته است که این مذهب و عقیده (یعنی خلع و زوال صور عناصر بطور کلی و حکم به اینکه در مولود مرکب از عناصر، بطور کلی هیچ اثر و نمونه ای از صور عناصر وجود ندارد) مذهب و عقیده ای است که از زمان او احداث شده (و قبل از او در کتب حکما و فلاسفه اثری از این مذهب وجود نداشته) و این عقیده کاملا باطل است زیرا تجزیه و تحلیل در مرکبات سه گانه کاملا شاهد و گواه بر وجود آثاری از صور عناصر در آنهاست و ترکیب اتحادی، مابین ماده و صورت (که عقیدهٔ اکثر حکما است) موجب زوال صور عناصر چنانکه بعضی از بزرگان فلاسفه تصور کرده اند نیست. (زیرا اتحاد صورت مرکب با ماده وی مانع وجود صورت دیگری در آن ماده نیست، بلکه اتحاد صورت مرکب با ماده، مستلزم اتحاد اوست با کلیهٔ صوری که در آن ماده بوده است و چون این مسئله خود یکی از مسایل مشکل فلسفی است. بنابراین ما مطلب را از سر گرفته و در توضیح آن می گوییم مادهٔ عناصر به شرط وجود صور عناصر، مادهٔ مستعد قبول صورت مولود مرکب است ولی این صور بطور صرافت و محوضت داخل در قوام مرکب نیستند والا مرکب، مرکب حقیقی نبود بلکه مجموعی بود مؤلف از عناصر بدون ترکیب. پس مولود مرکب از عناصر نه مشتمل است بر

عناصر به طوری که صور عناصر بالفعل در وی موجود باشند والا مجموعی بود از انضمام آب و هوا و خاك و آتش و نه بالکلیه عاری و خالی از صور عناصر والا اولا، وجود عناصر به هیچ وجه دخالت در حصول مرکب نداشت و ثانیاً بالعکس، تجزیه و تحلیل در موالید سه گانه شاهد بر وجود صور عناصر است.

پس صور عناصر شرط تَهَیُّؤ مواد عناصر برای قبول صورت مولود مرکبند یعنی مادهٔ عناصر به شرط داشتن آن صور، مستعد برای قبول مرکب است و بنابراین، صور عناصر پس از حصول ترکیب به یك صورت طبیعی وحدانی تبدیل شده که سورت و صرافت خود را از دست داده ولی از خود در این مولود مرکب اثری و نمونه ای باقی گذاشته اند. پس صور عناصر هم از شرایط وجود مرکب و هم از شرایط بقاء مرکبند. پس در این مسئله تقریباً سه عقیده مختلف است. یکی اینکه صور عناصر داخل در حقیقت مرکبند و حقیقت مرکب، حاصل از مجموع صور عناصر است. دیگری اینکه صور عناصر به کلی خارج از حقیقت مرکبند که اشاره به همان قولی است که در زمان «شیخ» احداث شده. دیگری اینکه وجود صور عناصر شرط وجود مرکب و بقای اوست که پس از اختلاط و امتزاج و فعل و انفعال، سورت و محوضت خود را از دست داده و به صورت طبیعت واحدی به نام «طبیعت خامسه» درآمده اند و این عقیده مورد تأیید ماست).

مطلب پنجم: صورت نوعیه، نزد مشائین، پیروان «معلم اول»، جوهر است و نزد حکماء اشراق، پیروان رواقیون، عرض است و نزدما عین وجود خاص بدان نوع است (که دارای این صورت نوعیه است) و وجود از نظر ما نه جوهر است و نه عرض. پس صور نوعیه در اصل هویت خویش نه جوهرند و نه عرض بلکه جوهریت هر صورت نوعیه، به نفس جوهریت ماهیت نوعی است که در خارج بدان صورت متقوم است و به زودی در مباحث ماهیت بر برهان و دلیل این مطلب وقوف و آگاهی خواهی یافت.

مطلب ششم: ما برای کشف و استعلام اینکه جزء صوری مرکب، جوهر است یا عرض، قاعده ای تأسیس نموده ایم و آن قاعده ای است شریف که می توان به وسیلهٔ آن نیز کشف و استعلام نمود که این موجود مرکب، مرکب طبیعی است یا صناعی و ما این قاعده محکم و متین را در کتاب *اسفار* (در فن جواهر و اعراض) بیان کرده ایم و هر کس بخواهد از آن اطلاع حاصل کند به کتاب *اسفار* مراجعه نماید (و ملخص آن قاعده این است که هرگاه امری که دارای وحدت طبیعیه ای است از دو امر ترکیب یافت که جوهریت یکی از آن دو امر، متیقن و جوهریت دیگری مشکوك است و بخواهی بدانی که آیا آن امر مشکوك، جوهر است یا عرض، فوراً به

این نکته توجه کن که درجهٔ وجود و مرتبهٔ فضیلت او از نقطه نظر صدور آثار تا چه حد است. اگر وجود او از وجود آن امر که جوهریت او در نزد تو مسلم است اقوی و اکمل است و مسلم است که باید مابین اجزای مرکب حقیقی رابطهٔ علیت و معلولیت و تقویم و تقوم باشد، بنابراین بدان که نسبت تقویم و علیت به آن جزء اقوی و اکمل، لازم و ضروری است و بنابراین جزء اقوی و اکمل که حایز مقام و مرتبهٔ علیت و تقویم است، جوهر است نه عرض والا لازم می آید که وجود معلول که او نیز جوهر است اَتَمّ از وجود علت باشد و اگر وجود این جزء از لحاظ صدور آثار، اضعف از وجود آن جزء دیگری است که جوهریت او مسلم است، مسلماً عرض است و اگر بالفرض هم جوهر باشد مسلماً ماده است زیرا در وجود و تحقق، محتاج به آن جزء است والاّ ترکیب حقیقی تحقق نمی یافت؛ و ما این قاعده را در مثل نبات و حیوان مرکب از جسم و نفس اطلاق می کنیم. زیرا در جوهریت جسم نزد ما شك و تردیدی نیست، بلکه شك و تردید در جوهریت نفس متعلق به آن دو جسم است. ولی ما می دانیم که آثار مترتب بر وجود نفس، فوق آثار مترتب بر وجود جسم است و جسم در تحصل و تنوع محتاج به نفس است پس از این طریق خواهیم فهمید که نفس جوهر است نه عرض).

مطلب هفتم: مقصود از امکان یعنی امکان استعدادی که صفت هیولی است که در تعریف وی گفتیم هیولی جوهری است مستعد. معنی و مفهوم اضافی یعنی نسبت مابین مستعدٌله که وجودش متأخر از وجود طرفین و تعقلش نیز متأخر از تعقل طرفین است، نیست. بلکه مراد و مقصود از امکان استعدادی، آن امری است که منشأ و منبع انتزاع این امر اضافی است و آن امر عبارت است از بودن شیء به حیثیتی که برای وی امکان قبول و پذیرفتن اشیاء باشد (و غالباً در بسیاری از موارد، اوصاف و عوارض را جایگزین موضوعات و جواهر قرار داده و آنها را وسیلهٔ تعریف و تقریب موصوفات و جواهر به ذهن قرار می دهند). همچنانکه حال در مورد اکثر فصولی که حقیقت آنها مجهول و نامعلوم است بدین منوال است که از آنها به لوازم ذاتیه و اوصاف اضافیه تعبیر می کنند (و این لوازم و اوصاف را وسیلهٔ تعریف آنها قرار می دهند). مانند حساس (که حاکی از قوه و نیروی احساس در حیوان است) و ناطق (که حاکی از نیروی ادراك کلیات در انسان است) و رَطْب (که حاکی از وجود مایه ایست در جسم که منشأ سهولت و روانی و قبول تشکل است) و یا بس (که حاکی از نیروی جمودت و صلابت در جسم است که هر یك از این الفاظ نامبرده، لوازم ذاتیه و اوصاف اضافیه ای هستند که به جای فصول حقیقیه در تعریف امور نامبرده به کار برده می شوند) و هم چنین سایر قوا (که در اجسام و انواع مختلفه اجسام نهفته و عقل از ادراك حقیقت آنها عاجز است) و از آنها به افعال صادره از آنها و یا انفعالات واقع در آنها تعبیر و تعریف می شود.

پس معلوم شد که تعریف قوا به افعال و انفعالات ذاتیهٔ آنها تعریف حدی است که از مبادی فصول ذاتیه و قوای نهفته در آنها اخذ و استنباط گردیده (نه تعریف رسمی که از عوارض و اوصاف عرضیه اخذ و استفاده می گردد). هم چنین تعریف جسم به جوهر قابل ابعاد چنانکه در کتاب *اشارات* ذکر شده است تعریف به حد است نه تعریف به رسم. و در اینجا اشکالی که امام فخر رازی بر این مطلب وارد کرده و گفته است که قابلیت امری است اضافی و از مقولهٔ مضاف (و نمی توان آن را به عنوان فصل مقوم جسم که امری است جوهری، شناخت)، بر مطلبی که ما گفتیم وارد نمی آید، اما نه به آنچه که محقق طوسی در پاسخ آن بیان کرده و گفته است که فصل مقوم جسم، قابل ابعاد است نه قابلیت ابعاد که صفت اضافی است. زیرا اگر مراد از هر دو کلمه، مفهوم اضافی باشد فرقی مابین آنها نیست و هر دو بدین مفهوم، امر اضافی اند. بلکه به علت اینکه مقصود و مراد ما از کلمهٔ قابل و یا قابلیت، آن امری است در نهاد جسم که در خور این است که قابل ابعاد و یا متصف به ابعاد سه گانه باشد چنانکه گذشت (و آن امر مسلماً امری است جوهری و ذاتی جسم).

اشراق هفتم: در بیان امکان و وجوب و قوه و فعل و در اثبات طبیعت در هر موجود متحرکی و در بیان علت و سبب موت طبیعی و اشاره ای به حدوث این عالم و ماهیت دنیا و آخرت

امکان عبارت است از سلب ضرورت وجود و عدم از ماهیت و این امکان، صفتی است عقلی (که عقل آن را از مرتبهٔ ذات ماهیت انتزاع می کند) و موجوداتی که نه در خارج و نه در نفس الامر و واقع، ماده ندارند بدین صفت متصف نخواهند بود (و نفس الامر یعنی واقعیت، شامل مرتبهٔ ذات ماهیت من حیث هی و ماهیت موجود به وجود ذهنی و ماهیت موجود به وجود خارجی می باشد؛ ولذا گفتیم نه در خارج و نه در نفس الامر که شامل مرتبهٔ ذات نیز باشد). پس برای مبدعات (مانند عقل) در نفس الامر، فقط وجود و وجوب است (زیرا ماده که حامل استعداد وجود و سابق بر وجود و ایجاد آنها باشد، ندارند و بنابراین، فیض وجود از ناحیهٔ واجب الوجود، ازلا و ابداً برآنها نازل می گردد و لحظه ای در وجود، متأخر از ذات واجب الوجود و عاری از فیض وجود نخواهند بود) ولی در عین حال از ناحیهٔ ذات به اعتبار نفس ذات و ماهیت با قطع نظر از استناد به جاعل تام، متصف به امکان ذاتی می باشند لکن عدم اعتبار شیء موجب و مستلزم اعتبار عدم شیء نیست (و بنابراین عدم ملاحظهٔ استناد به جاعل، مستلزم ملاحظهٔ عدم استناد به جاعل نیست).

پس مبدعات متصفند به امکان ذاتی ولی نه در جمیع مراتب نفس الامر بلکه در مرتبه ای از مراتب نفس الامر (یعنی فقط در مرتبهٔ ذات عاری از ملاحظهٔ استناد به جاعل)، و هیچ محذور و

اشکالی دراین امر نیست زیرا امکان، مفهومی است عدمی یعنی عدم ضرورت وجود و عدم ضرورت وجود، درمرتبه ای ازمراتب نفس الامر (یعنی مرتبهٔ ذات) موجب عدم ضرورت وجود در سایر مراتب نفس الامر نخواهد بود. پس مبدعات در واقع و نفس الامر ضروری الوجودند هرچند دربعضی از اعتبارات و مرتبه ای از مراتب نفس الامر، ممکن الوجود و متصف به امکانند (ودلیل بر صحت این مطلب این است که سلب طبیعت به سلب جمیع افراد اوست. پس سلب طبیعت ضرورت وجود از مبدعات، موقوف بر این است که این طبیعت یعنی طبیعت ضرورت وجود از کلیهٔ مراتب نفس الامر سلب گردد، درحالتی که چنین نیست. زیرا مبدعات در نفس الامر متصف به ضرورت وجودند و سلب ضرورت وجود از مرتبه ای از مراتب نفس الامر مستلزم سلب ضرورت وجود از سایر مراتب نفس الامر نیست. همچنانکه سلب حرکت از زید درخانهٔ او مستلزم سلب حرکت از زید در جمیع اماکن و اوقات نیست. پس سلب ضرورت وجود ازمبدعات به طور کلی هنگامی جایز بود که درجمیع مراتب نفس الامر متصف به سلب ضرورت وجود باشند. درحالتی که دربعضی ازمراتب نفس الامر یعنی درواقع، متصف به ضرورت وجوداند) و نسبت امکان ذاتی به وجوب (یعنی وجوب وجود حاصل از ناحیهٔ فاعل)، نسبت نقص است به کمال و از امکان ذاتی با وجوب (حاصل از ناحیهٔ جاعل) جمع خواهد شد (زیرا هر ممکن الوجودی درحین موجود بودن، از نظر ذات، متصف به امکان است).

و اما امکان موجودات حادث (یعنی امکان استعدادی)، قبل از وجود حادث و سابق بر وجود اوست زیرا هر کاین (یعنی هر موجود حادثی) قبل از کون وحدوثش ممکن الوجود است نه واجب الوجود و نه ممتنع الوجود. پس ناچار برای چنین موجودی، ماده و یا موضوع و یا متعلقی است که حامل امکان وجود اوست و این امکان، صرف ممکنیت شیء و مفهوم اضافی نیست. بلکه عبارت است از امری که شیء به وسیلهٔ آن ممکن الوجود می گردد (و آن امر عبارت است ازماده برای صورت و موضوع برای عرض ومتعلق ــ به صورت اسم مفعول ــ یعنی بدن، برای نفس) وچون امکان استعدادی، خود امری است جوهری نه مفهوم اضافی، لذا ازنظر قرب وبعد نسبت به امر حادث، متفاوت است. پس آنکه قریب ونزدیك به امر حادث است استعداد نامیده می شود و آنکه بعید ودورتر از امر حادث است قوه نامیده می شود (مثلا امکان نطفه برای قبول صورت انسانیّت را قوه و امکان جنین برای قبول صورت انسانیّت را استعداد می نامند).

کلمهٔ «قوه» گاهی گفته می شود به چیزی که مبدأ وجود تغیر ودگرگونی در شیء دیگری است ازآن حیث که شیء دیگری است خواه (تغیر صادر از قوه)، فعل ویا انفعال باشد. (ودر صورتی که قوه، مبدأ تغیر به معنی فعل وتأثیر باشد در این صورت یا آن شیء قابل تغیر، مباین و

جدا از جسم حامل قوه است. مانند قوهٔ ناریهٔ آتش که مبدأ تغیر ودگرگونی درجسم دیگری است که مجاور با آتش است؛ ویا مقارن با قوه وحامل آن قوه می باشد. مانند قوهٔ حیوانیه که مبدأ تغیر ودگرگونی در جسم حیوان است وجسم حیوان از آن حیث که قابل تغیر و تاثیر از ناحیهٔ قوهٔ حیوانیه است شیء دیگری است مغایر قوه ودر برابر آن. و اما درآنجا که قوه، مبدأ تغیر به معنی انفعال وپذیرش اثر است مانند قوهٔ نهفته درمادهٔ آب که مبدأ تغیر و قبول اشکال مختلف درماده آب است ویا قوهٔ نهفته دربدن که مبدأ قبول آثار وانفعال ازناحیهٔ نفس وقوای نفسانی است وبدن حیوان هرچند متحد با نفس اوست ولی ازاین حیث که قابل اثر ومنفعل از نفس است غیر نفس است).

وگاهی کلمهٔ قوه اطلاق می شود به نیروی موجود درچیزی که با آن نیر وممکن است که از آن چیز، فعل ویا انفعالی صادر گردد وهم ممکن است که صادر نگردد وقوه بدین معنی مقابل فعل است (مانند قوهٔ کتابت درانسان که با این قوه هم ممکن است کتابت کند وهم ممکن است نکند ویا قوهٔ اکتساب علم که با این قوه هم ممکن است اکتساب کند وهم ممکن است اکتساب نکند وعمل کتابت ویا اکتساب علم دروی به حالت قوه وامکان باقی مانده وهنوز به مرحلهٔ فعلیت نرسیده است).

ونیز گاهی قوه اطلاق می شود به نیروی مقاومت دربرابر هر امری یعنی نیرویی که شیء با آن نیرو متأثر از هیچ نیروی مقاوم دیگری نمی گردد و این قوه، قوه مقابل ضعف است.

قوهٔ منفعل (یعنی قوهٔ موجود درجسمی که اورا آمادهٔ قبول وانفعال ازاثری می کند) گاهی جسم را آماده می کند برای قبول اثر بدون قدرت بر حفظ ونگهداری ازآن مانند قوهٔ قبول اثر درآب (که هر شکلی را می پذیرد ولی قادر بر حفظ آن نیست) ولی درقطعهٔ شمع ویا موم، قوه بر هر دو امر (یعنی قبول اثر و حفظ اثر) موجود است.

قوهٔ انفعال گاهی قوهٔ انفعال وقبول اثر واحدی است وگاهی قوهٔ انفعال وقبول آثارمتعدد محدودی است ولی درهیولای اولی، قوهٔ قبول کلیهٔ صوری است نامحدود (که ممکن است متوالیاً بروی وارد گردند) زیرا درهیولای اولی صورتی بالفعل موجود نیست ولیکن به توسط قبول هر صورتی قادر برقبول صورت دیگری است. قوهٔ فاعل گاهی محدود ومنحصر است در انجام فعل واحد مانند قوهٔ آتش بر إحراق وگاهی قادر است برانجام افعال واعمال متعددی ولی محدود ومتناهی مانند قوهٔ فاعل مختار (نظیر انسان) بر هر فعلی که اراده کند و(یا برانجام افعال و اعمال غیرمتناهی) مانند قوه و قدرت واجب الوجود بر کل اشیاء.

قوهٔ فعلیه محدود هرگاه با قوهٔ منفعله ملاقات کند صدور فعل ازوی واجب می گردد (مانند قوهٔ ناریه که پس ازملاقات وتماس با جسم ووجود شرایط وعدم مانع، بی درنگ اثر احراق از آن صادرمی گردد) وقوهٔ فعلیه گاهی «قدرت» نامیده می شود وآن هنگامی است که توأم با شعور

ومشیت باشد و بعضی (از اصحاب بحث و نظر یعنی متکلمین) چنین گمان کرده اند که این قوه را «قدرت» نگویند مگر آنکه در کسی باشد که فعل و ترك فعل، هردودرخور او و شأن او باشد. بنابر این متکلمین فاعلی را که فعل اودایمی است (مانند واجب الوجود که دائم الافاضه ودائم الایجاد است) قادر و متصف به صفت قدرت نمی نامند. ولی حق مطلب از نظر ما برخلاف این است (بلکه ما این موجود را به حقیقت، قادر و متصف به صفت قدرت می نامیم) پس هر کس عملی را به مشیت و اراده و خواست خود انجام داد بر چنین شخصی نیز این معنی صدق می کند که اگر مشیت و اراده او به انجام این عمل تعلق نگیرد و نخواهد آن را انجام بدهد، انجام ندهد خواه عدم مشیت، امری اتفاقی باشد (مانند عدم مشیت انجام فعل در افراد بشر که گاهی مایل به انجام عملی نیست) و یا اینکه عدم مشیت، به دلایلی در حق او محال باشد (مانند واجب الوجود که به علت شدت و تمامیت وجود و اشتمال وی بر تمام کمالات وجودیه و وجوب وجود، دائماً در افاضه و تجلی و اشراق است که گفته اند «الملأن اوجب الفیضان») و باید دانست که صدق قضیهٔ شرطیه، متوقف بر صدق طرفین قضیه یعنی مقدم و تالی نیست (وبنابر این صدق قضیهٔ شرطیهٔ «لو لَمْ یَشَأْ لَمْ یَفْعَل» متوقف بر صدق عدم مشیت و صدق عدم فعل نیست بلکه صدق این قضیه که ملاك قدرت است منافی با وجوب مشیت و وجوب فعل و ایجاد در حق واجب الوجود نیست).

قوهٔ فعلیه گاهی مبدأ وجود است و گاهی مبدأ حرکت. حکمای الهی فاعل حقیقی را آن می دانند که مبدأ وجود و بخشندهٔ هستی باشد و حکمای طبیعی، فاعل را مبدأ تحریك و آنچه که موجب حرکت چیزی است می دانند. چنانکه این مطلب گذشت؛ و از نظر ما اولی و احق به اسم فاعل و فاعل حقیقی کسی است که عدم را به طور کلی از ماهیت طرد کند، به نحوی که به هیچ وجه شایبهٔ نقص و قصور و شرور در وی باقی نماند. سپس بدان قوایی که مبادی حرکات اند بعضی از آنها مقارن با تعقل یعنی ادراك کلیات و مقارن با تخیل یعنی قدرت استحضار صور اشیاء در ذهنند و برخی دیگر چنین نیستند.

قسم اول به نحوی است که هم شیء و هم ضد آن شیء از وی صادر می گردد (مانند قوهٔ انسان بر فعل و یا ترك آن فعل) پس این چنین قوه ای خود به تنهایی قوهٔ تامه و فاعل تام نیست و هنگامی قوه تام و فاعل تامه است که ارادهٔ فعل و عزم و جزم بر انجام آن با وی مقارن گردد. یعنی ارادهٔ جازم و قاطعی که متوقف است بر علم فاعل به داعی و غرضی که عامل و محرك اوست بر انجام فعل. و در این صورت صدور فعل از چنین فاعلی واجب و حتمی است پس قدرت به تنهایی در اینجا عین قوه و استعداد انجام فعل است (نه موجب و مصدر حتمی) ولذا گفته اند که انسان، فاعل مضطری است به صورت فاعل مختار (زیرا هر چند انجام فعل به ارادهٔ اوست ولی حصول ارادهٔ جازم قاطع، به ارادهٔ او نیست ــ قلم اینجا رسید و سر بشکست ــ).

بدان که وجود و تحقق حرکت نیازمند به فاعل و قابل است و ممکن نیست که فاعل حرکت وقابل حرکت هردو یك چیز باشند. زیرا فاعل حرکت، مکمل و مفید حرکت است و قابل حرکت، مستکمل و مستفید است (ومحال است که مکمل و مستکمل و مفید و مستفید هردو یکی باشند) پس هر جسم متحرکی را محرکی است غیر از او و اگر جسم فی نفسه و در حد ذات خود، متحرك بود هرگز ساکن نمی شد و همواره کلیهٔ اجسام دائماً و الی الابد متحرك بودند. پس هیچ محرکی محرك خود نیست، بلکه محرك شیء دیگری است که در حد ذات خویش متحرك نیست (ودر تحرك محتاج به محرکی است) پس حرکت در وی امری است بالقوه (که به وسیلهٔ محرکی غیر از ذات خویش به فعلیت می رسد) پس جسم حار (که خود بالفعل واجد حرارت است) چگونه ممکن است که حرارت در خود ایجاد کند، بلکه او به جسمی حرارت می دهد که حرارت در آن جسم بالقوه است. پس هر متحرکی محتاج به محرکی است که اورا از قوه به فعل سوق دهد و خروج از قوه به فعل عبارت است از حرکت و حرکت، امری است که وجود او همان خروج شیء از قوه به فعل است ولی نه خروج دفعی (بلکه خروج تدریجی). پس قابل و پذیرندهٔ حرکت، امری است بالقوه از آن جهت که بالقوه است (نه از سایر جهات) و از اینجا با برهان و دلیل ثابت شد که هر جسمی مرکب است از هیولی و صورت زیرا هر جسمی از آن جهت که جسم است امری است بالفعل و از آن جهت که قابل و پذیرنده حرکت است امری است بالقوه و فعل و قوه دو امر متقابل با یکدیگرند پس ناچار در هر جسمی کثرتی است (یعنی ترکیبی است از دو چیز که یکی منشأ فعلیت اوست به نام صورت و دیگری حامل قوه و استعداد نیل به هر کمالی است شایستهٔ آن جسم به نام هیولی).

حکمت عرشیه

پس حقیقت هیولی عبارت است از استعداد و حدوث (یعنی استعداد قبول صورت و حدوث و تجدد صورت، به حدوث و تجدد استعداد در هیولی). پس برای هیولی در هر آنی از آنات مفروضه، صورتی است بعد از صورت دیگری، و چون صور متعاقب بر هیولی در جسم بسیط، متشابه با یکدیگرند (و هیچ فرقی مابین صورت سابق ولاحق نیست مگر در نقص و کمال) چنین گمان می رود که در جسم، صورت واحدی است که همواره به حال خود باقی است (و هیچ گونه تحول و تبدلی در وی نیست) و حال آنکه چنین نیست بلکه (در جسم در هر آنی صورتی جدید حادث می گردد و) این صور، صوری هستند که متوالیاً در تعاقب یکدیگر با اتصال و پیوستگی با هم وارد بر هیولی می شوند نه بدین گونه که از هم جدا و منفصل ولی مجاور با یکدیگر باشند تا (در نتیجهٔ انفصال صور از یکدیگر و ورود هر یك در آنی بعد از آن دیگری) لازم آید که زمان (حدوث صور متعاقبهٔ منفصل از هم) و هم چنین مسافت (یعنی امتداد جسمانی و

صورت جسمیهٔ وحدانی) از امور غیر منقسم (یعنی جزء لایتجزی) ترکیب یا بند (زیرا بنابراین فرض، هر صورتی از صور منفصلهٔ متعاقبه، در آنی مخصوص به خود قرار گیرد و هم چنین هر جسم بسیطی مرکب از صور متعاقبه ای باشد که هر یك از آنات متعاقبه و هم چنین هر یك از صور متعاقبه جزء لایتجزی و غیر منقسم اند. در حالتی که ترکب شیء از امور غیر منقسم، باطل است. زیرا وجود جزء لایتجزی و غیر منقسم، با دلیل و برهان قاطع باطل شده است) و در آیهٔ شریفهٔ «وتَرَی الجِبالَ تَحْسَبُها جامِدةً و هی تَمُرُّ مَرَّ السَّحاب» (و کوهها را بینی و آنها را خشك برجای خود پنداری در حالی که می گذرند مانند گذشتن ابر ـ سورهٔ نمل، ۸۸) بدین مسئله (یعنی توالی و تعاقب صور جوهریه بر هیولی و وقوع حرکت در جوهر) اشاره شده است.[۳۶]

حکمت عرشیه

پس چون وجود حرکت، وجودی است بر سبیل تجدد و انقضاء (که لحظه ای قرار و ثبات ندارد) بنابراین باید علت وجود حرکت، خود نیز موجود متحرك و متجدد و متغیر و غیر ثابت الذات باشد والا اجزای حرکت، یکی پس از دیگری منعدم نمی شد بلکه مانند علت، ثابت و برقرار بود و در این صورت، حرکت، حرکت نبود (زیرا معنی حرکت، ثبات وقرار است).

اینك (که ثابت شدکه فاعل مباشر حرکت، خودنیز درذات و جوهرخویش متحرك است) می گوییم فاعل مباشر حرکت، عقل محض (که از هر جهت مجرد از ماده و مستقل در وجود است) نخواهد بود زیرا عقل، منزه از تغیر و تجدد است و نیز فاعل مباشر حرکت، نفس از حیث ذات و حقیقت عقلیهٔ خود نیست، بلکه فاعل مباشر حرکت، نفس است ولی از آن جهت که در جسم و متعلق به جسم است (که از این جهت، طبیعت نامیده می شود). پس فاعل مباشر حرکت، طبیعت است (نه اعراض و لواحق طبیعت و نه جسم حامل طبیعت) زیرا اعراض هم در وجود و هم در افعال و آثار، تابع جوهرند و جسم از آن جهت که جسم است قابل و پذیرندهٔ حرکت است نه فاعل. پس جوهر صوری متعلق به جسم که طبیعت نامیده می شود از جهت اینکه مبدأ و فاعل مباشر حرکت است، در نزد ما امری است سیال و متجدد در ذات خویش. و اگر در ذات خویش سیال و متجدد و متغیر نبود، صدور حرکت از وی ممکن نبود. زیرا صدور امر متغیر از امر ثابت غیرمتغیر، محال است.

و اما آنچه را که جمهور حکما (در مورد صدور امر متغیر از امر ثابت و تجویز صدور حرکت از طبیعت) بیان کرده اند و گفته اند که تغیر، در خارج، از ناحیهٔ تجدد احوال ناشی از قرب و بعد

۳۶. برای توضیح بیشتر رجوع شود به کتاب *ایضاح المقاصد* ـ م.

متحرك در مسافت، یعنی قرب به غایت و نهایت مسافت و بعد از مبدأ مسافت، عارض بر طبیعت می گردد (و عروض تغیر احوال قرب و بعد بر طبیعت کافی در صدور حرکت از طبیعت است و وجود تغیر در نفس ذات و طبیعت، لازم وضروری نیست) باید گفت که این گفتار (در رفع اشکال صدور امر متغیر از امر ثابت مفید نیست. زیرا هر چند این احوال موجب عروض تغیر بر طبیعت می شوند و طبیعت در هر لحظه ای از لحظات قرب و بعد در مسافت، در معرض تغیر و دگرگونی صوری قرار می گیرد ولی باید دانست که) مبدأ و منشأ ظهور این احوال و تغیرات در حرکات غیر ارادیه، طبیعت و یا قاسری است که بالأخره به طبیعت منتهی می گردد و بدیهی است که تجدد و تغیر امری که مبدأ آن طبیعت است موجب تغیر و تجدد در نفس ذات طبیعت خواهد بود (پس لحوق و عروض تغیر از خارج بالأخره منتهی می گردد به تغیر در ذات طبیعت و همین مدعای ما است).

و نیز باید دانست که تصحیح استناد امر متجدد به امر ثابت (ورفع اشکال در این مسئله) کافی نیست که ما (از حرکت هر متحرکی در ذهن خود) دو سلسله فرض کنیم (یکی سلسلهٔ متشکل از اصل حرکت در مسافت و دیگری سلسلهٔ متشکل از حالات مختلفه حاصل در شیء متحرك، از نظر قرب و بعد) به طوری که ذات متحرك ثابت در ذات، با حصول هر جزئی از اجزاء هر یك از آن دو سلسله مفروض، علت حصول جزئی از سلسلهٔ دیگر باشد و بالعکس یعنی حصول هر جزئی از اجزای این سلسله دیگر علت حصول جزئی دیگر از اجزای آن سلسله دیگری باشد (بدین معنی که حصول متحرك در جزئی از مسافت، علت قرب او به منتهای مسافت بوده و قرب او به منتهای مسافت، علت حصول متحرك در جزء دوم از مسافت باشد و هم چنین حصول متحرك در جزء دوم مسافت، علت قرب مجدد او به منتهای مسافت باشد به نحوی که دَور لازم نیاید زیرا وقوع جزئی از حرکت، علت حصول قرب به غایت مسافت است و قرب به غایت مسافت، علت وقوع جزء دیگری است از حرکت نه علت وقوع جزء سابق. این بود خلاصهٔ آنچه که جمهور حکما در تصحیح استناد امر متغیر بامر ثابت و هم چنین در مسئلهٔ حل اشکال «ربط حادث به قدیم» بیان کرده اند ولی همان طور که گفتیم این تقریر و بیان کافی در رفع اشکال نیست) زیرا کلام و بحث ما در لحوق و استناد این دو امر متغیر یعنی دو سلسله مفروض، به امر ثابت است که آیا این دو امر متغیر از ناحیهٔ چه علتی صادر شده اند، بعد از اینکه اصل و مبدأ اصلی صدور هردو که عبارت است از طبیعت به اعتقاد شما امری است ثابت و غیرمتغیر درحالی که اعراض، هرچه که باشند طبق دلیل و برهان فلسفی تابع جواهرند.

پس حق این است که طبیعت در ذات و گوهر خویش امری است سیال و متحرك که وجودش ما بین دوچیز و به دستیاری آن دو چیز پی در پی در حدوث و تجدد است. یکی ماده ای که شأن و خاصیت او قوه و زوال و تبدل است و دیگری فاعل و مفیض وجود که شأن او افاضه و

اعطای وجود است و همواره از ناحیه آن فاعل، صورتی جدید بر مادهٔ قابل وارد می گردد وبی درنگ از ماده، زایل می گردد وفاعل فیاض، زوال صورت را به اعطا و افاضهٔ صورت جدیدی جبران می کند وهمین طور این عمل بر سبیل اتصال وبدون یك لحظه تعطیل ادامه دارد و این امر صادر از فاعل، طبیعت است.

و اما حرکت عبارت است از نفس خروج از قوه به فعل و اما آنچه که از قوه به فعل می رود ماده است، وطبیعت عبارت است از چیزی که به وسیلهٔ آن، ماده از قوه به فعل می گراید (پس طبیعت چیزی است که ماده درآن حرکت می کند و از قوه به فعل می رسد) پس ترکیب مابین ماده وطبیعت (که درحقیقت همان صورت نوعیه است) ترکیب اتحادی است (نه انضمامی) و اما فاعلی که هیولی را به وسیلهٔ صورت از قوه به فعل می رساند، جوهری است یا از جنس موجودی ملکوتی و یا از جنس موجودی فلکی و سماوی (براساس آنکه فاعل، مفید وجود است و یا مفید حرکت).

و نیز طبیعت موجود در جسم، علت و فاعل وجود حرکت در خود جسم نیست. زیرا اگر طبیعت جسم، علت وجود حرکت در جسم بود، باید گفت که طبیعت، فعلی را بدون مشارکت جسم انجام داده است (زیرا ممکن نیست که جسم حامل طبیعت، آلت وواسطهٔ تأثیر طبیعت در آن جسم باشد. پس طبیعت به ذات خویش وبدون وساطت جسم، علت ایجاد حرکت در جسم بوده) زیرا ایجاد، متأخر ازوجود است (وتاچیزی خودموجود نباشد نمی تواند چیزی را ایجاد کند در حالتی که علیت طبیعت برای ایجاد حرکت درجسم خود بدون وساطت و با استغنا از وجود جسم محال است) ومسلم است که استغنا از شیء در مقام ایجاد، مستلزم استغنا از اوست در اصل وجود (و این امر یعنی استغنای طبیعت در وجود از جسم امری است برخلاف واقع و حقیقت). پس نتیجه این می شود که طبیعت، خود علت ایجاد و فاعل وجود حرکت در جسم خود نیست، بلکه وجود حرکت درجسم، تابع ولازم وجود طبیعت است که ازجانب عقل مفارق به جسم افاضه شده است همانطورکه وجود سایر اعراض موجود در جسم نیز از توابع ولوازم وجود طبیعت است (نه معلول طبیعت و این مطلب خود برهان دیگری است بر تجدد طبیعت و تغیر وی در ذات خویش).

باید دانست که گاهی درجسم مبدئی اعلی وارفع ازطبیعت مشاهده می گردد که وجود قوای گوناگون که مبدأ ومنشاءِ صدورافعال گوناگونند همگی تابع وجود آن مبدأاند وآن مبدأ اعلی و ارفع عبارت است از نفس که کلیهٔ قوای موجود در جسم، منسوب به وی و از فروع و شعب اویند. همان طور که وجود اشکال و الوان و کیفیات ملموس (از قبیل حرارت و برودت و رطوبت ویبوست) به طبیعت منسوبند واگر این امور (یعنی اشکال والوان وکیفیات ملموس)، فعل نفس واثر صادر ازنفس بودند، هرآینه به نفس نسبت داده می شدند مثلا گفته می شد شکل

نفسانی، لون نفسانی همان طور که گفته می شود شکل طبیعی و لون طبیعی.

پس ازآنچه که گفتیم معلوم شد که ماده، مستعد است برای قبول وپذیرش کلیهٔ امورنامبرده (ازطبیعت و نفس وقوا وتوابع آنها وماده بجز قابلیت وپذیرش هیچ گونه تأثیر وفاعلیتی در جسم ندارد، بلکه کلیهٔ امور نامبرده، صادر ازمبدأ اعلی وارفعی است به نام عقل مفارق ووجود قوا وآثارواعراض نیز همگی ازتوابع ولوازم وجود آنها است) لکن بعضی ازاین امور بالطبع قبل ازدیگری است. پس آنچه که در وجود، متقدم بر جمیع اوصاف نامبرده (یعنی اشکال و الوان وکیفیات ملموس) است، طبیعت نامیده می شود وآنچه که متقدم برکلیهٔ قوای موجود در جسم نباتی وجسم حیوانی است، نفس نامیده می شود. (وهمان طورکه گفتیم آثار واوصاف منسوب به طبیعت دروجود، تابع طبیعتند نه معلول طبیعت وقوای گوناگون منسوب به نفس نیز در وجود، تابع نفسند نه معلول نفس) و فرق مابین دو قبیله (یعنی نفس وطبیعت) مانند فرق مابین حرکت توسطیه و حرکت قطعیه و یا فرق مابین «آنِ» سیال و زمان متصل و یا فرق مابین نقطه وخط است (پس همان طورکه حرکت توسطیه، امر ثابت واصل محفوظ وروح حرکت قطعیه است و حرکت قطعیه مظهر و نشان دهندهٔ اوست، همین طور نسبت نفس به طبیعت بر همین منوال است ونیزهمان طورکه آن سیال سازنده زمان واصل محفوظ وزمان، متغیر ومظهر اوست همین طورنفس سازنده طبیعت واصل محفوظ وطبیعت، متغیر ومتبدل ومظهر یست از نفس و نیز همان طورکه نقطهٔ راسم خط و اصل ثابت ومحفوظ و خط نماینده ومظهر اوست همین طور نفس، نقطهٔ راسم خط و مسیر طبیعت است و طبیعت مظهر و نمایشگر اوست و همچنین است نسبت نفس به قوا ونسبت طبیعت به آثارخود) پس دراین مسئله نیك تدبر کن.

حکمت عرشیه

پس طبیعت به وسیلهٔ حرکت قابل اشتداد و تضعف است واگر در صور عناصر امکان و صلاحیت اشتداد وتضعف وتضاد نبود ومابین مراتب مختلفه اشتداد وتضعف مرتبه ای نبود که جامع مابین مراتب و قدر مشترك مابین مراتب که آخرین مراتب اشتداد برای بعضی و اولین مراتب تضعف است برای بعضی وبالعکس، مانند بخار که قدر مشترك مابین هوا وآب است، هنگام تکاثف هوا ویا هنگام تلطیف آب، لازم می آید که ماده دریك زمانی از کلیهٔ صور عناصر خالی وعاری باشد وآن زمان، زمان خالی بودن مراتب ازوجود مرتبهٔ متوسط بین مرتبهٔ شدید و مرتبهٔ ضعیف است (زیرا مثلا اگر صورت عنصریهٔ آب و صورت عنصریهٔ هوا قابل اشتداد و تضعف نبود ومابین این دوصورت متضاد قدرمشترکی مانند بخارکه قدرمشترك مابین آب وهوا است، نبود وآب دریك «آن» وزمانی به هوا تبدیل می یافت لازم می آمد که دراین «آن» وزمان معین، مادهٔ مشترکی مابین آب وهوا، ازصورت عنصریهٔ آب وهم ازصورت عنصریهٔ هوا وهم از

صور عنصریهٔ سایر عناصر به کلی خالی باشد) و این امر یعنی خالی بودن ماده از کلیه صور عناصر، محال و ممتنع است (زیرا بقا و فعلیت ماده بدون صورت محال است. پس اشتداد و تضعف و تضاد مابین صور عناصر، یگانه عاملی است برای سیر و تکامل در جمیع مراتب و وجود مرتبه ای که متوسط مابین دومرتبهٔ مختلف و جامع مابین هردو باشد و هیچگاه ماده از صورت عناصر خالی و عاری نباشد).

پس هنگامی که مادهٔ آب به صورت هوا استحاله و تبدیل یافت، در لطافت به درجه ای می رسد که آخرین درجات و مراتب لطافت آب و اولین درجات و مراتب کثافت هوا است (و بخار، عنصری است که در لطافت و کثافت، قدرمشترك وحد متوسط بین عنصر آب و عنصر هوا است) و مانند این واسطه (که ما بین عناصر چهارگانه مفرد یافت می شود) مابین مرکبات نیز یافت می گردد. مانند «مرجان» که (قدرمشترك وحد متوسط) مابین جماد ونبات است و یا مانند «وقواق» (که قدر مشترك و حد متوسط) مابین نبات و حیوان است و یا میمون (که قدرمشترك و حدمتوسط) مابین حیوان و انسان است.

انارهٔ کشفیه

قبلا بدین نکته اشاره شد که مباشر و متصدی حرکات جسمانیه، طبیعت است. پس نفس، حرکات انتقالیه را به استخدام طبیعت انجام می دهد ولی حرکات نفسانیه را خود به ذات خویش بدون وساطت طبیعت انجام می دهد. جز اینکه مخالطت نفس با طبیعت، مصحح ومجوز عروض تجدد و تغیر در ذات نفس است. پس تجدد و تغیر و حرکات جوهریه نفس همگی از ناحیهٔ طبیعت و مخالطت نفس با طبیعت است. نه از جهت مافوق طبیعت، یعنی جنبهٔ عقلانی نفس و نه از جهت مافوق نفس یعنی عقل.

بحث تحصیلی کشفی

شاید برحسب کاوشی که در کلام بعضی ازحکما کرده ای بگویی که اگر طبیعت به طور کلی خودرا دراختیار نفس ومطیع امر وفرمان اوقرار دهد و اعضا وجوارح را برخلاف مقتضای ذات خویش به قصد اطاعت از امر نفس تحریك دهد، هر آینه می باید هنگامی که نفس طبیعت را به انجام عملی فرمان می دهد، عجز و ناتوانی و خستگی در وی روی دهد و نباید تجاذب و تدافعی مابین مقتضای نفس و مقتضای طبیعت به نام رعشه رخ دهد. ولی باید بدانی که طبیعتی که خود قوه ای است ازقوای نفس و نفس قسمتی ازاعمال خودرا مانند تحریکات داخلی وخارجی به وسیلهٔ آن انجام می دهد، غیر از طبیعتی است که در عناصر بسیط و در مرکبات موجود است. زیرا تسخیر نفس و استخدام یکی از آن دو طبیعت، امری است ذاتی نفس و موافق با مقتضای

طبیعت. زیرا آن طبیعت، خود قوه ای است از قوای نفس که از جانب نفس درهنگام مباشرت تحریك جسم برانگیخته می شود و استخدام دیگری قسری و بر خلاف مقتضای آن. پس آن طبیعتی را که نفس آن رادر حرکات انتقالیهٔ خود اولا و بالذات به کار می برد به هیچ وجه تمرد از فرمان نفس ندارد زیرا این طبیعت، خود ازجنود وقوای فرمانبر نفس ودرذات متحد با اوست. بدین معنی که نفس (که جامع جمیع مراتب ادراکیه و تحریکیه و عقلیه و طبیعیه است ودر هر مرتبه ای ازمراتب نامبرده به همان مرتبه متحقق وبدان گونه که مختص بدان مرتبه است متحد می گردد) به مقام ومرتبهٔ طبیعت تنزل یافته وبدان مرتبه متحقق گشته (وعمل خودرا بدان گونه که شایستهٔ آن مرتبه است انجام می دهد و در عین حال، مقام و مرتبهٔ شامخ نفسی او در کلیهٔ مراتب محفوظ خواهد بود) واما آن طبیعت دیگر همان است که نفس اورا به توسط طبیعت به معنی اول به کار می گمارد و عجز و یا رعشه در بدن به سبب او واز ناحیه اوست زیرا آن طبیعت، جزء ساختمان بدن است ولی از آن جهت که مرکب است از طبایع گوناگون نه ازآن جهت که مادهٔ نفس است (زیرا بدن به اعتبار اول امری است مبهم ومرکب از طبایع مختلف وهیچ گونه تعینی دروی نیست مگر تعین ناشی از ناحیهٔ نفس ولی به اعتباردوم امری است متعین که عبارت است ازجسم مرکب ازهیولی و صورت جسمیه فقط) وقبل از این فرق مابین دواعتبار مذکور یعنی اعتبار لابشرطی جنسی ابهامی و اعتبار به شرط لا، برتو معلوم وآشکار گردید ودانستی که بدن، بدن است به اعتباردوم نه به اعتبار اول ونیز دانستی که نفسیت نفس ازآن جهت است که مقوم ومدبر بدن است (نه از جهت ذات و حقیقت عقلیهٔ خود) و چون نفسیت نفس بدین جهت است که مقوم بدن ومدبر اوست، لذا حکم کردیم به اینکه ترکیب بین نفس وبدن اتحادی است نه انضمامی (زیرا یکی ازشرایط اتحادمابین دوامر این است که یکی مقوم دیگری باشد مانند هیولی و صورت و جنس و فصل).

بعضی ازقائلین به ترکیب اتحادی چون متوجه فرق مابین اعتبارات نشده اند (یعنی اعتبار ماده ازآن جهت که امری است متعین و اعتبار ماده از آن جهت که امری است مبهم واعتبار نفس ازآن جهت که مقوم ومدبر بدن است واعتبار نفس ازجهت اصل ذات وجوهر عقلی وی)، واین اعتبارات را اهمال کرده و مورد توجه قرار نداده اند لذا ناچارمنکر تجرد نفس ومعتقد به خلع صور عناصر درمرکبات شده اند (زیرا تجرد نفس مانع ازترکیب اتحادی او است بابدن و وجود صور عناصر درمرکبات که موجب تعین آنها است مانع ازاین است که ماده برای نفس باشند زیرا ماده، امری است مبهم نه متعین).

تفریع

پس ماده ای که اولا و بالذات مورد تصرف نفس وتدبیر اوست همین جسم ثقیل انباشته از

گوشت و پوست و استخوان که عجز و ناتوانی از طریق وی عارض بر نفس می گردد نیست، بلکه ماده و محل تصرف نفس، بدنی است لطیف و نوری و معتدل در لطافت به نام «بدن مثالی» و این بدن مثالی، بدن اصلی است و این بدن ثقیل عنصری، غلاف و قشری است از بدن اصلی و هیچ گاه از ناحیهٔ این بدن عجز و رعشه و خستگی بر نفس عارض نمی گردد زیرا جوهر این بدن مناسب با جوهر نفس است (و تحمل او از تصرفات نفس امری است فطری و طبیعی و خستگی ناپذیر و این بدن مثالی نوری همان بدنی است که اموات را در عالم خواب بدین بدن مشاهده می کنیم، با اینکه بدن طبیعی عنصری آنها به کلی از میان رفته و عناصر اولیهٔ آن به عناصر کلیهٔ عالم ملحق گردیده است) و باید صحت این مطلب از تحقیقات گذشته ما بر تو معلوم شده باشد.

حکمت عرشیه

و اما سبب موت طبیعی نه آن است که پیروان جالینوس و سایر اطبای طبیعی مسلك در کتب خویش بیان کرده و چنین معتقدند که عروض موت طبیعی به علت غلبه و استیلای حرارت بر رطوبات بدن است، به حدی که به طور کلی موجب فنا و نابودی رطوبات بدن شده و سپس خود نیز با فنای رطوبات، فانی و نابود می گردد؛ و لذا گفته اند که همان چیزی که سبب حیات در زندگی است، همان نیز علت و سبب مرگ است (زیرا از نظر آنان علت و سبب بقای حیات، بقای حرارت معتدل است به طوری که موجب فنای رطوبت لازم در بدن نگردد و علت و سبب مرگ طغیان و استیلای حرارت است که موجب فنا و زوال رطوبت است) و نیز ایشان برای مرگ طبیعی علل دیگری بیان کرده اند که همگی مقدوح و مشکوك و نادرست به نظر می رسد. مثل اینکه گفته اند علت مرگ طبیعی متناهی بودن قوای جسمانی است (که نمی توانند به کار خود ادامه دهند.) ولی از نظر ما این دلیل درصورتی صحیح است که وجود قوای جسمانی به تنهایی و بالاستقلال علت حیات انسان باشند و اما اگر (قوای جسمانی علت مستقل نباشند بلکه) علیت آنها توأم با امداد علل و اسباب علوی (و تأثیر نفوس و اجرام سماوی) باشند، چنین نیست که تصور کرده اند.

و یا مثل پاره ای از حکایات و افسانه های نجومی (و طلوع و غروب ستارگان را علت و سبب و یا دلیل بر حیات و یا موت اشخاص قراردادن)، که اکثر آنها جزافات و خرافاتی است که نه موجب ظن و نه موجب یقین است (و در این مورد حکایات و یا قصص بسیاری است که در عهد جاهلیت و حتی بعدازظهور اسلام در افواه و السنهٔ عوام و شاید بعضی از خواص شایع شده بود و بیشتر آنها به افسانه شباهت دارد و نقل آنها در این کتاب شایسته نیست. هرچند سیر و حرکت نجوم و کواکب و غروب و طلوع و اشعه و اشراقات آنها جزء علل مُعِدّهٔ حیات نبات و حیوان به

شمار می رود و تأثیر و دخالت آنها در حیات و ممات و نشو و نما و خشکی سکان کرهٔ ارض تا حدی مورد قبول ما است ولی هیچ یك از این امور علت و سبب اصلی موت طبیعی نیست).

اما به اعتقاد ما سبب موت و حکمت و سر آن، حرکات نفوس به جانب کمال است، زیرا برای نفوس در عالم طبیعت غایات و اهدافی است بدان گونه که با برهان و دلیل ثابت گردیده و هر موجودی که از حرکات خود غایت و هدفی دارد چون به غایت و هدف خویش نایل گردید از این حرکت بازنشیند. و اگر در وی نقصان و تصور دیگری باقی مانده برای رفع این نقصان نیز به حرکت دیگری متوسل گردد، تا آنگاه که به وسیلهٔ ادامهٔ حرکات به فعلیت مطلق و کمال محض منقلب گردد، و به مقام عقلانیت صرف نایل شود. همان طور که آیهٔ شریفهٔ «وَیَنْقَلِبُ الیٰ أَهْلِهِ مَسْرُوراً» (و شادمان به سوی اهل خویش بازگردد ـ سورهٔ انشقاق، ۹) ناظر به همین مطلب است. پس هر تعطیل و توقفی که در حرکت نفسانی از موجودات صاحب نفس از آن جهت که صاحب نفسند روی دهد (وحرکت آنها به سکون و وقوف منتهی گردد) تنها به سبب انتقال و ارتحال آنهاست (از این نشأه) به نشأه دیگری و این وقوف و سکون را برای متحرك در عالمی که در آن عالم حرکت می کرده موت می نامند و در عالمی که بدانجا انتقال یافته حیات اخروی و ولادت نامند.

پس مثلا انسان بدین سبب در معرض موت و مرگ طبیعی قرار می گیرد که نفس او در مراتب استکمال و تحولات از روی فطرت و غریزهٔ ذاتیهٔ خویش، متوجه به عالم آخرت و در مسیر سیر و سلوك ذاتی، به جانب و ناحیهٔ مبداءِ اعلی است. همچنانکه در قرآن مجید در مقام خطاب به انسان می فرماید «یا ایُّهاالانسانُ إنَّك کادحٌ الیٰ ربِّك کَدْحاً فملاقیه». (ای انسان تو در راه پروردگار خویش رنج بسیاری برده ای، پس به آن می رسی ـ سورهٔ انشقاق، آیهٔ ۶) پس چون انسان از این نشأه فانی به نشأه اخروی ارتحال یافت و نفس او در آن جهتی که سیر می کند به فعلیت رسیده و قوه و استعدادات از وی زایل و باطل گردید. در این موقع نفس به طور کلی از تحریك و تصرف در بدن خودداری می کند و بدین سبب موت بر وی عارض می گردد. پس این است حکمت و فلسفه موت طبیعی برای انسان که بنیاد و اساس آن عبارت است از استقلال نفس به حیات ذاتیهٔ خویش و ترك استعمال و استخدام آلات و قوای بدنیه به تدریج، تا آنگاه که مستقل به ذات خویش و منفرد گشته و به علت خروج از قوه و نیل به فعلیت، از بدن بی نیاز مانده و بدن را به طور کلی خلع و ترك کند و (نباید کسی گمان کند که این فعلیت و نیل به مرتبهٔ کمال حتماً در طریق سعادت و فضیلت است بلکه) این فعلیت (ممکن است در جهت شقاوت و رذیلت باشد و بنابراین) منافی با شقاوت در آخرت نیست زیرا چه بسا انسان در طریق شقاوت و رذالت قدم نهد و در این جهت به مقام فعلیت و کمال برسد و شیطانی بالفعل گردد و یا به صورت حیوانی مبدل شود که صفات آن حیوان در وی غلبه نموده است.

تنبیه انعکاسی

سپس باید دانست که آنچه را که پیروان جالینوس و اطبا در نخستین وجه (از وجوه علل و اسباب موت طبیعی) بیان کرده اند مبنی بر اینکه سبب حیات همان عیناً سبب موت است، از نظر ما درست نیست. بلکه از نظر ما امر بر عکس تصور آنها است. زیرا فعل و اثر حرارت در اجسام نباتیه و حیوانیه اولا و بالذات تحلیل رطوبات و تقلیل آنها و صرف کردن آنها است در طریق حرکات و استحالات گوناگون. پس هر قدر ماده حیوان و نبات به علت تأثیر حرارت تحلیل رود، خدای بزرگ نقصان آن مادهٔ تحلیل یافته را به وسیلهٔ انضمام مادهٔ جدیدی که از طریق قوهٔ غاذیه تأمین یافته است جبران می کند و آن ماده را بدین وسیله آماده و مهیا می کند که به وسیلهٔ حرارت جدید ناشی از ازدیاد ماده، موجب و منشأ حیاتی اقوی و اتّم از حیات سابق گردد و هم چنین پی درپی ماده ای زاید بر مقداری که در نتیجهٔ حرارت تحلیل یافته، بر ماده باقی مانده اضافه می گردد تا زمانی فرارسد که قوهٔ نفسانیه ای که این ماده را در انجام افعال و اعمال خویش استخدام می کند به مرتبهٔ کمال نفسانی برسد و از این ماده مستغنی گردد و استغنای وی از این ماده یا به واسطهٔ تعلق به ماده دیگری باشد مانند نفس نباتیه (که از مادهٔ اولیه به مادهٔ دیگری تعلق یابد) و تعلق آن بدین نفس نه بر سبیل تناسخ باشد (که به حکم عقل و یا دلایلی که در محل خود گفته خواهد شد باطل و محال است. بلکه بر سبیل استکمال جوهری در ماده و نفس و انتقال از مرتبه ای به مرتبهٔ مافوق بوده) و یا اینکه استغنای وی از مادهٔ اولیه و استقلال وی در وجود، به نفس ذات وی و با معاونت عقل مفارق که نگاهدارنده و حافظ اوست باشد مانند نفس ناطقهٔ انسانیه. و اما سایر نفوس حیوانیه، درآنها سر دیگری است (که بعداً خواهی دانست).

تفریع نوری

پس حرکت به منزلهٔ شخصی است که روح وی عبارت است از طبیعت. همان طور که زمان به منزلهٔ شخصی است که روح او عبارت است از دهر. و نسبت طبیعت به نفس، مانند نسبت شعاع است به آفتاب که تعین و تشخص او به تعین و تشخص آفتاب است.

تذکره

فاعل مباشر کلیهٔ حرکات جسمانیه (خواه حرکت طبیعیه و یا حرکت قسریه و یا حرکت ارادیه) همانا طبیعت است. اما فاعل حرکت طبیعیه که در آن بحث و اشکالی نیست (ومعلوم است که طبیعت به ذات خویش و بدون هیچ عامل دیگری مباشر ومتصدی حرکت است). و اما حرکت قسریه (مانند حرکت جسم ثقیل به سمت بالا)، فاعل آن نیز طبیعت است ولی طبیعت

مقسور مجبور (که قاسر آن را برخلاف اقتضای ذات او به ناحیه ای که مخالف با طبع اوست به حرکت درآورد). و اما حرکت ارادیه، فاعل آن نیز طبیعت است ولی طبیعتی مطیع امر و فرمان نفس نه عاصی و متمرد.

حکمت قرآنی

برای نفس در افعال و آثار صادر از آن در این عالم مادی دو طبیعت است که هر دو مقهور امر و فرمان اویند. لکن یکی طبیعتی است مطیع و منقاد امر و فرمان نفس که از روی میل و رغبت و به حکم ذات و فطرت به خدمت نفس درمی آید و دیگری طبیعتی متمرد که از روی کراهت خدمت می کند.

(طاعت و انقیاد طبیعت و میل و رغبت او در خدمت و اطاعت از نفس عیناً) نظیر طاعت و انقیاد طبایع آسمان و زمین است نسبت به امر و فرمان پروردگار درسیر وسلوک به جانب پروردگار و تحمل حرکات دایمی در راه نیل و وصول به قرب او. همان طور که (در قرآن مجید در مقام خطاب به آسمان و زمین) می گوید «ائتیا طَوعاً اوکَرْهاً» (فرمان پذیرید خواه یا ناخواه ـ سورهٔ فصلت، ۱۱) زیرا طاعت و انقیاد اجرام سماویه از پروردگار خویش و سیر وسلوک آنها در حرکات دَوریهٔ شوقیه که ناشی از تحریکات قوای عقلیه و نفسیه وملکوت آنها است، طاعتی است فطری و ذاتی و بدون ممانعت و مخالفت از ناحیهٔ طبیعتی مخالف با طبیعت آنها و یا از ناحیهٔ قاسری که مانع سیر وسلوک فطری وطبیعی آنها باشد، برخلاف حرکات عناصر وموالید در مسیر استحالات و انقلابات نفسانیه و غیر نفسانیه در کرهٔ زمین که برخلاف مقتضای طبایع اسطقسات و عناصر اولیهٔ آنها است (نظیر طاعت طبیعت عاصی مقهور نسبت به نفس از روی کراهت و عدم میل و رغبت).

و اما گفتار خداوند متعال که در قرآن مجید در آیهٔ شریفهٔ «قالتا اتینا طائعین» (گفتند فرمان پذیریم به رغبت، سورهٔ فصلت، ۱۱) از قول آسمان و زمین می گوید که آنها گفتند ما با کمال میل و رغبت و انقیاد و اطاعت به جانب تو رهسپاریم، با آنکه ما گفتیم که حرکات عناصر و استحالات و انقلابات نفسانیه موالید و مرکبات در کرهٔ زمین برخلاف میل و رغبت و برخلاف مقتضای طبیعت آنها است، بدین گونه توجیه می شود که اجرام و اجسام ارضیه بعداز حصول استعدادات وقبول انقلابات ولحوق صور وکمالات به موالید ومرکبات وکاینات، همگی مانند سماویات لایق و شایستهٔ انوار معرفت و هدایت و قابل سیر و سلوک و هدایت و راهنمایی به جانب حضرت الوهیت اند (و با این توجیه، با طبیعتی مطیع و منقاد به عبادت و اطاعت امر تکوینی و فرمان الهی مشغولند).

اما طبیعتی که با میل و رغبت به خدمت نفس و اطاعت از وی درمی آید، همان طبیعتی است

که از ناحیهٔ ذات نفس منبعث می گردد و نفس به وسیلهٔ آن افعال و اعمال طبیعی خویش را از قبیل جذب و دفع و امساك و تبدیل جوهر غذا و هضم آن و رشد و نمو بدن و تولید مثل و سایر اعمال انجام می‌دهد. و اما طبیعتی که از روی کراهت و عدم میل و رغبت به خدمت نفس درمی آید، آن طبیعتی است که اعضای بدن از آن ترکیب می یابند و نفس به وسیلهٔ آن افعال و اعمال خارجیه را از قبیل راه رفتن و نوشتن و ادای فریضهٔ نماز و روزه و طواف و امثال آن انجام می‌دهد.

طبیعت به معنی اول همان طبیعتی است که همواره مصاحب با نفس بوده و در سرای آخرت نیز مصاحب با اوست و سیر معاد جسمانی در وی نهفته و در وی جست و جو می گردد.

حکمت مشرقیه

قبل از این ثابت شد که طبیعت (به حکم حرکت جوهریه) امری است متجدد و سیال و معلوم است که طبیعت، مقوم اجسام طبیعیه است و اعراض جسم نیز در وجود تابع وجود طبیعتند (که با ایجاد طبیعت موجود می شوند نه اینکه پس از ایجاد طبیعت بر وی عارض می گردند). پس با توجه به این مطلب معلوم می شود که موضوع علم طبیعی، نفس حرکات و یا اجسام متحرکند، از آن حیث که متحرکند نه از آن حیث که (مفاهیم کلی اجسام به صورت کلیه) در عقل موجودند و یا از آن حیث که وجود جسم مرتبط است به وجود امر ثابت عقلانی الوجود به نام رب النوع (زیرا مفهوم کلی جسم موجود در عقل امری است ثابت نه متحرك و نیز وجود جسم از آن جهت که مرتبط و وابسته است به وجود رب النوع خویش ثابت است نه متحرك). پس کلیهٔ اموری که حکما در علم طبیعی از آن بحث می کنند یعنی جواهر محسوس و عوارض آنها از آن جهت که محسوسند همگی در مسیر استحاله و انقلاب و سیلان اند و پیوسته در صراط حدوث و تجدد و تغیرند (چنانکه حکما گفته اند که موضوع علم طبیعی، جسم است از آن جهت که متحرك و متغیر است).

پس هر کس این مطلب را دانست خواهد دانست که عالم حادث است و در حقیقت، همین حدوث و تجدد ذاتی دایمی عالم اجسام، معنی و مقصود کلام علمای ملت است که گفته اند «عالم اجساد هیچ گاه خالی از حوادث نیست و هر چیزی که خالی از حوادث نیست خود نیز حادث است. پس بالنتیجه، عالم حادث است». پس آنچه که شایسته تجدد و تغیر و در خور استحاله و انقلاب است از جنس عالم دنیا است نه از جنس عالم آخرت. بلکه عالم آخرت دار قرار و ثبات است و دنیا و آخرت دو مفهوم متضایفانند و هر کس معنی و مفهوم دنیا را فهمید مسلماً معنی و مفهوم آخرت را نیز فهمیده و خواهد فهمید چنانکه در قرآن مجید می گوید «وَلَقَد

عَلِمْتُم النشأةَ الأولیٰ فلو لاتَذَکَّرُون» (دانستید پیدایش نخستین را پس چرا یادآور نشوید ـ واقعه، ۶۲)

حکمت قرآنی

چون عالم جسمانی (که دائماً در حرکت و تجدد و حدوث است) و از نظر تشخص و تعین، تدریجی الوجود است و هر امر تدریجی الوجود زمان حدوثش عیناً زمان بقای اوست، زیرا بقای او همان حدوث تدریجی اوست و در هر آنی در تجدد و حدوث است و در هیچ آنی وقوف و سکون ندارد بنابراین، این عالم زمان حدوثش و زمان بقایش یکی است و بنابراین در مفاد و معنای آیهٔ شریفه که می گوید «خلق السماوات والارض فی ستة ایام» (خدا آسمانها و زمین را در شش روز آفرید، سورهٔ اعراف، ۵۴) اشکالی به نظر نمی رسد زیرا مراد از شش روز شش هزار سال است و آن از زمان خلقت آدم تا زمان نزول قرآن است زیرا در قرآن مجید می گوید «إنّ یوماً عندربك کالف سنة مماتعدُّون» (هر روز در نزد خدا به اندازه هزار سال است از آنچه که شما می شمارید. سورهٔ حج، ۴۷)[۳۷] (یعنی به اندازه هزار سال از نظر شما وگرنه از نظر ما هر روزی خود روزهای بی نهایت است) و ما این مسئله را در تفسیر سورهٔ حدید به تفصیل و تحقیق بیان کرده ایم.

تتمه

سپس بدان که موضوع امکان (یعنی حامل امکان استعدادی که عبارت است از هیولی) باید منتهی گردد به هیولایی که خود امری است ابداعی (که ایجاد آن مسبوق به ماده و امکان دیگری نباشد) والا برای این هیولا امکانی است سابق بر وجود وی و امکان سابق بر وجود وی محتاج به هیولایی است که حامل این امکان سابق باشد و هم چنین وجود این هیولا نیز مسبوق به امکان دیگری است که موجود در هیولای سابق بر آن است و این سلسله الی غیر النهایه ادامه خواهد داشت. (و چون تسلسل محال است پس ایجاد هیولا نیز محال خواهد بود. پس

۳۷. حکما عالم را قدیم بالزمان می دانند و برای آن ابتدا و آغاز زمانی قایل نیستند و زمان که خود نیز جزئی از مجموعهٔ عالم است آغاز و ابتدا معینی ندارد بلکه به اعتقاد حکما ازلی است. همان طور که ابن سینا در کتاب *شفا* می گوید «فصل فی انه لایتقدم علی الزمان و الحرکة الاذات الباری». و نیز وجود زمان و حرکت تابع وجود جسم متحرکی است و وجود جسم متحرك، معلول وجود عقل است و وجود عقل قدیم است. پس وجود جسم متحرك قدیم است. بنابراین مجموع عالم قدیم بالزمان است هر چند امور جزئیه و بسیاری از امور تدریجی الوجود، حادث الوجودند و در زمان خاصی به وجود آمده اند. و از جمله دلایل قدم عالم این است که شخصی از حضرت صادق علیه السلام پرسید قبل از آدم که بوده است؟ حضرت فرمود آدم. و مجدداً سایل پرسید قبل از آن آدم که بوده؟ باز حضرت فرمود آدم. و بالأخره فرمود اگر تا روز قیامت از من بپرسی که قبل از آدم که بوده است می گویم آدم. پس مطلب همان است که ما در تفسیر ایام شش گانه بیان کردیم. ـ م.

باید سلسلهٔ هیولاهای متعاقب و مترتب با یکدیگر به هیولایی منتهی گردد که وجود وی وجود ابداعی و غیرمسبوق به امکان باشد). ضمناً باید دانست که این امکان استعدادی (موجود در هیولا که سابق بر وجود صورت در هیولا است) با وجود صورت که امری است بالفعل، منتفی می‌گردد. پس ناچار برای این امکان (که با وجود صورت معدوم و منتفی می‌گردد) علت و سببی است (زیرا اگر قائم به ذات و بی نیاز از علت بود هیچ گاه معدوم نمی‌گردید. پس علت و سبب وجود امکان که عبارت است از قوه و استعداد، امری است بالفعل و بنابراین ثابت شد که فعل، در وجود، مقدم بر قوه است) پس آنان که گفته‌اند که در عالم وجود، قوه مقدم بر فعل است در این گفتار خویش سخت به خطا رفته‌اند. یعنی آنان که چنین پنداشته‌اند که قبل از عالم، خلاء مطلق و غیرمتناهی و یا ظلمت مطلق و یا هاویه[۳۸] بوده است و ایشان گروهی هستند که شیخ الرئیس آراء و عقاید باطل و نادرست آنها را در الهیات کتاب شفا به تفصیل نقل نموده است. (پس معلوم شد که برای امکان، علت و سببی است) و چون امکان، امری است حادث بنابراین ناچار علت و سبب امکان، خود نیز امری است حادث و هم چنین این امر حادث، مسبوق به امکان دیگری است به سبق زمانی و همین طور سلسلهٔ امکانات سابق بر حوادث و حوادث سابق بر وجود امکانات ادامه خواهدداشت (تا که سلسلهٔ امکانات به هیولایی منتهی گردد که وجود وی وجودی است ابداعی و غیرمسبوق به امکان و هم چنین سلسلهٔ علل و حوادث منتهی گردد به علتی که خود حادث نیست، بلکه قدیم است که در مسئلهٔ ربط حادث به قدیم از آن بحث خواهیم کرد) پس معلوم شد که امکان وجود صورت، صفتی است موجود در هیولای حامل امکان بدین گونه که هنگامی که این صفت تعقل می‌گردد بدین خصوصیت تعقل می‌گردد که امکان وجود صورت است (نه امکان مطلق و یا امکان خالص) و این درست مانند وسعت حوض است زیرا وسعت حوض صفتی است برای حوض که هنگامی که ما این صفت را تعقل می‌کنیم و در ذهن خود مقدار آبی را که وسعت حوض را با آن می‌سنجیم، احضار کنیم، در این صورت، وسعت حوض، امکان برای امری است که آن امر عبارت است از امکان ظرفیت برای این مقدار از آب. (بنابراین در تعقل امکان وجود صورت، وجود صورت نیز تعقل می‌گردد و تعقل آن در ذهن توأم با تعقل اوست و بنابراین، صفت امکان وجود صورت که موجود در هیولا است، در حقیقت، به صورتی اضافه و نسبت پیدا کرده که آن صورت نیز موجود است ولو به وجود تعقلی تصوری. و لازم نیست که طرف اضافه حتماً در خارج موجود باشد بلکه همین قدر که تعقل یکی توأم با تعقل دیگری باشد کافی در صحت اضافه است به خصوص که وجود امکان، وجودی است ضعیف و وجود تصوری صورت در مقابل این چنین وجودی برای صحت اضافه کافی است).

۳۸. ظاهراً مقصود از هاویه. هوی. یعنی فرورفتگی درعمقی بی نهایت است. ـ م.

پس (از سخنان گذشته مبنی بر اینکه امکان وجود امر حادث، محتاج به علت و سببی است مقدم بر آن و اینکه هیولی هیچ گاه از کلیهٔ صور خالی نیست) معلوم شد که قوه، مطلقاً و به طور کلی مقدم بر فعل نیست زیرا قوه، قائم به ذات خویش نیست بلکه در تحقق و وجود، محتاج به وجود جوهری است که در وی حلول کند و این جوهر به حکم لزوم و ضرورت، باید امری بالفعل باشد تا بتواند مستعد قبول صورت دیگری باشد زیرا «لیس» مطلق و عدم صرف قابل و پذیرنده چیزی نیست.

علاوه بر این، برهان و دلیل ثابت می‌کند که در عالم وجود، موجوداتی هستند که دارای فعلیت مطلق و عاری از قوه‌اند مانند واجب الوجود و قسمی از ملائکه یعنی عقول کلیه. و نیز بر تو معلوم شد که قوه، در تحقق و وجود محتاج به فعل است و اینکه آن موجودی که قوه را از مرتبهٔ قوه به فعلیت می‌رساند، ناچار بایددر سلسلهٔ نظام وجود به موجودی منتهی گردد که خود موجودی بالفعل و قدیم و عاری از نقص حدوث باشد. علاوه بر اینکه فعل، بذات خویش و بدون لحاظ و تصور قوه، در ذهن تصور می‌گردد ولی قوه، به عنوان صفت قوه، از آن جهت قابل تصور است که در مقابل فعل قرار گیرد، همان طور که در مورد ایجاب و سلب گفته شده است که ایجاب در مقابل سلب مفهومی است مستقل و در تصور، بی نیاز از تصور مفهوم سلب است ولی سلب از آن جهت سلب است که در مقابل ایجاب قرار گیرد و تصور آن نیز از آن جهت است.

و نیز فعل، کمال است و قوه، نقص. و مسلم است که کمال، قبل از نقص است. و نیز فعل، خیر است و قوه خالی از شر نیست. پس معلوم شد که فعل، مقدم است بر قوه، با تقدم بالعلیه و بالطبع و بالشرف و بالزمان.

حکمت مشرقیه

و اما امکان وجود نفس حادث در بدن نه چنین است که جمهور گفته‌اند که بعضی از موجودات چنانند که امکان وجود آنها بدین گونه است که مقارن با ماده باشند نه موجود در ماده. مانند نفس انسانیه زیرا چون نفس، حادث است ناچار باید امکان وجود وی قبل از وجود وی در ماده‌ای متحقق باشد که حامل امکان اوست نه حامل وجود او. زیرا نفس، موجود در ماده نیست بلکه موجود با ماده است (زیرا نفس، موجودی است مجرد ولی در فعل و عمل محتاج به ماده است پس ماده، حامل امکان وجود نفس است نه حامل وجود نفس).

جمهور می‌گویند بنابراین معلوم شد که برای امکان وجود، دو معنی است، یکی آن امکانی که در ماده‌ای است که وجود امر حادث، متقوم به او و قایم به اوست (مانند امکان وجود صورت جسمیه که وجودش متقوم به ماده و قایم باوست) و این چنین امکانی برای وجود نفس نیست. دیگری امکانی که در ماده‌ای است که به وسیلهٔ آن یکی از دو طرف وجود و عدم بر دیگری

رجحان می یابد، و این عبارت است از امکان وجود نفس (که موجود است در ماده ای که نفس مقارن و مصاحب با اوست نه متقوم به او) زیرا نفس، در حد ذات خویش مجرد از ماده است.

ولی از نظر ما گفتار جمهور نادرست و غیر موجه است زیرا امکان دارای دو معنی نیست، بلکه امکان معنی واحدی است و نسبت امکان به وجود، همان طور که جمهور گفته اند نسبت نقص است به کمال (مثلا نطفهٔ انسان که حامل امکان وجود انسان است انسانی است ناقص و انسان حاصل از این نطفه، انسانی است کامل در خلقت و سازمان بدن). پس جایز نیست که برای امکان دو معنا باشد و نیز جایز نیست که امکان وجود چیزی، امکان وجود چیز دیگری باشد (زیرا هر چند امکان دارای معنی واحدی است و در هر جا به همین معنا است ولی هر امکانی امکان است برای امر خاصی).

پس حق مطلب این است که امکان، صفتی است برای امری که در ماده، تحقق می یابد خواه این امر از جنس جواهر و صور باشد یا از جنس اعراض. لکن بعضی از صور به نحوی است که وجود موجود مجردی لازم و توأم با وجود او است (مانند صورت جوهریه انسان که حدوث و وجودش در مادهٔ حامل امکان وجود انسان، توأم و ملازم با حدوث و وجود جوهر مجردی است به نام نفس).

و مسئلهٔ نفس نه چنان است که آنها پنداشته اند و گمان کرده اند که نفس هم در مقام حدوث و هم در مقام بقا مجرد از ماده است (بلکه ما معتقدیم به اینکه نفس جوهری است جسمانی الحدوث روحانی البقاء) و به زودی کیفیت حدوث نفس و بقای آن را برای شما بیان خواهیم کرد و ما (اکنون دلیلی اجمالی بر تجسم نفس در مقام حدوث و تجرد وی در مقام بقا اقامه می کنیم) می گوییم همان طور که سلسلهٔ معقولات اولیه (در جوهری مانند انسان، از تعقل ذات آغاز می شود و سپس به تعقل موجودیت و از آنجا به تعقل جوهریت و از تعقل جوهریت به تعقل جسمیت و از تعقل جسمیت به تعقل جمادیت و از تعقل جمادیت به تعقل نباتیت و از تعقل نباتیت به تعقل حیوانیت و از تعقل حیوانیت به تعقل مادهٔ ثانیه و از تعقل مادهٔ ثانیه) منتهی می گردد به تعقل امری که در معقولیت ضعیف و از جهت محسوسیت نیز موجودی است بالقوه، مانند هیولای اولی همین طور سلسلهٔ محسوسات در عودت و بازگشت به اصل خویش (از مقام و مرتبهٔ هیولانیت به مرتبهٔ جسمیت و از آنجا به مرتبهٔ نباتیت و از آنجا) منتهی می گردد به امری محسوس که در محسوسیت، ضعیف و معقول بالقوه است مانند قوهٔ خیالیه و همانند آن (که نخستین مقام و مرتبه انسانیت است). و در این مقام و مرتبه یعنی مرتبهٔ خیال، قوه و استعداد وجود معقولات بالفعل در وی نهفته و پس از چندی با معقولات بالفعل متحد می گردد همان طور که هیولای حامل قوه و استعداد وجود محسوسات پس از حصول صور محسوسات در وی با آنها متحد می گردد.

پس نفس در مقام و مرتبهٔ قوهٔ خیال، به وسیلهٔ ادراك معقولات از قوه به فعل می گراید و بدین وسیله، عقل و معقولات بالفعل می گردد، همان طور که هیولا به وسیلهٔ صور محسوسات، از قوه به فعل می پیوندد و با آنها متحد می شود و حساس بالفعل و محسوس بالفعل می گردد. پس با توجه بدین مسئله ثابت و معلوم شد که نفس، موجودی است جسمانی الحدوث (که در آغاز امر از همین مادهٔ جسمانیه در تحولات و تبدلات صوریه و ارتحال از مقامی به مقام دیگری به وجود آمده است) و نیز ثابت شد که (همین نفس در خاتمهٔ حال و ارتحال به مقام عقلانی) موجودی است روحانی البقاء (که در بقای بعد از فنای بدن محتاج به بدن و یا ماده دیگری نیست).[۳۹] (این بود نظریه و عقیده ما در مورد نفس و اینکه نفس در مقام حدوث، جوهری است مادی و حادث به حدوث ماده و در مقام بقا، مجرد از ماده و قائم به ذات خویش است) ولی از نظر جمهور (که نفس را در هر حال جوهری مجرد از ماده می دانند) بهتر آن است که بگویند امکان چیزی برای وجود چیزی بالذات، امکان برای وجود چیز دیگری است بالعرض، و بنابر این باید بگوید که مادهٔ بدن با امکان استعدادی خویش مستدعی وجود و افاضهٔ صورتی است بر بدن که مدبر بدن باشد، به عنوان تدبیر بشری (یعنی صورتی که شایستهٔ تدبیر جسمی به شکل و صورت بشری باشد). ولی چون افاضهٔ وجود این چنین صورتی بدین بدن ممکن نیست، مگر آنکه با آن صورت، فطرت عقلیه ای که خاصیت آن ادراك و تعقل است توأم باشد. و بنابر این بر چنین ماده ای با داشتن استعداد حصول فطرت عقلیه، هیئتی به نام هیئت کمالیه فایض گردد که با این هیئت کمالیه و به همراهی آن، جوهری روحانی به نام «نفس ناطقه» در وی حادث گردد. ولی نه اینکه حدوث جوهر روحانی بر حسب استعداد ماده و لیاقت وی باشد (زیرا استعداد ماده، اولا و بالذات فقط استعداد قبول صورت بشری است) بلکه بر حسب جود و عنایت مبدأ وهّاب که این مادهٔ حامل صورت بشری را مورد لطف و عنایت خود قرار داد (و علاوه بر آن صورت، جوهری نورانی روحانی به او عنایت فرمود تا بتواند به وسیلهٔ آن به مقامات عالیهٔ وجود سیر و صعود کند).

پس ثابت شد که صورت انسانیه، آخرین معانی و مراتب عالیهٔ جسمانیه و نخستین معانی و مقامات روحانیه است (زیرا در این صورت بشری انسانی، مقام و مرتبه ای است متوسط بین آخرین مراتب تجسم و اولین مدارج تجرد) و بدین سبب است که بعضی از حکما انسان را طراز

---

۳۹. ما کلمهٔ «بادیه» را در ترجمهٔ این جمله که می گوید «و کما ان سلسلة المعقولات البادیة انتهت الی معقول ضعیف المعقولیة یکون محسوس الوجود بالقوة کالهیولی فکذلك سلسلة المحسوسات العایدة...» به سلسلهٔ تصورات نفس و مراتب مختلفهٔ آن تفسیر نمودیم و کلمهٔ «عائده» را به سیر نزولی تصورات مذکور تعبیر کردیم. ولی ممکن است بگوییم مقصود از «معقولات بادیه» سیر وجود در قوس نزول از مرتبهٔ عقل به مرتبهٔ هیولی و مقصود از «محسوسات عائده» سیر وجود در قوس صعود از مرتبهٔ هیولانیت به مقام و مرتبهٔ عقلانیت باشد. ـ م.

عالم امر (و نردبان صعود و ارتقاء به عالم مجردات) نامیده اند و به زودی بیان خواهیم کرد که مرتبه ای که عقل هیولانی (یعنی قوهٔ ادراك معقولات) نامیده می شود صورتی است از کلیهٔ صور موجود در این عالم و مادهٔ مواد و استعداداتی است برای احراز کمالات مخصوص به عالم آخرت؛ و این نکتهٔ دقیق را بفهم و غنیمت بشمار.

اشراق هشتم: در حرکت و سکون و اثبات حرکت جوهریه

بدان که هر موجودی که از قوه به فعلیت می گراید از دو صورت خارج نیست. یا اینکه خروج آن از قوه به فعل دفعی و آنی است و یا اینکه دفعی و آنی نیست و عادت حکما بر این جاری است که خروج غیردفعی یعنی خروج تدریجی را حرکت نامند. و حرکت، فعل و کمال اولی است برای موجودی بالقوه، از آن جهت که بالقوه است. پس جسم (در اصل جسمیت که مرکب است از هیولی و صورت جسمیه، امری است بالفعل و از این جهت در وی تغییری به نام خروج از قوه به فعل روی نمی دهد. اما دارای قوه و استعداد این است که در صفتی از اوصاف مانند مسافت حرکت کند و همین جسم) مادامی که در مکان اول قرار گرفته ساکن است و در عین سکون، متحرك بالقوه ای است که بالقوه به مکان مقصود خویش نایل گشته و چون به جانب مکان مقصود حرکت نمود، امری که در وی بالقوه بود تا بدین حد از مسافت که رسیده است، به کمال و فعلیت مبدل شده. لکن (چون مقداری از مسافت تا نقطهٔ مقصود باقی مانده است بنابراین) هنوز در آن جهتی که مقصود از حرکت است بالقوه است (و زمانی این قوه کاملا به فعلیت و کمال مبدل می گردد که به آخرین نقطهٔ مقصود واصل گردد). پس حرکت کمال اول است برای شیء نه از آن جهت که انسان و یا اسب و یا مس و یا موجود دیگری است (زیرا در این جهت امری است بالفعل و بی نیاز از حرکت) بلکه از آن جهت که بالقوه است (و در رفع قوه از خویش و تبدیل آن به فعلیت نیازمند به حرکت است). پس حرکت، وجودی است مابین قوهٔ محض و فعل محض (هم از ناحیهٔ حرکت و هم از ناحیهٔ غایت. اما از ناحیهٔ حرکت، بدین سبب است که حرکت، حصولی است تدریجی و امر حاصل به تدریج، همواره بخشی از آن حاصل گشته و بخشی دیگر از آن باقی مانده. و اما از ناحیهٔ غایت مطلوب، به علت این است که غایت مطلوب، امری است که متحرك همواره در انتظار وصول به اوست و همواره در سیر و سلوك به جانب اوست پس هر اندازه که به وی نزدیك می شود، مثل این است که جزئی از آن را به دست آورده و هر اندازه که از وی دور باشد و به وصال وی نرسیده باشد مثل این است که هنوز آن را به دست نیاورده و کاملا به وصال او نرسیده است).

بعضی گمان کرده اند که حرکت، طبیعت است یعنی همان جوهر صوری که در سیر و سلوك است ولی این مطلب غلط است، بلکه حرکت عبارت است از متحرکیت طبیعت. و بنابراین،

حرکت، صفت متحرك و حالت اوست نه نفس او، همان طور که از طریقهٔ ما آموختی (و دانستی که ما حرکت را منحصر در چهارمقوله معروف در نزد جمهور نمی دانیم بلکه معتقدیم به اینکه جوهر و طبیعت اجسام نیز دائماً در حرکت و سیلان است. پس همان طور که حرکت، عین کم و کیف و وضع و «أین» نیست بلکه آنها مقولاتی هستند که حرکت در آنها واقع می شود، همین طور حرکت عین طبیعت جوهریه نیست، بلکه طبیعت جوهریه مقوله ای است که حرکت در آن واقع می شود).

پس حرکت عبارت است از نفس خروج از قوه به فعل نه آن چیزی (یعنی مقوله ای) که متحرك، بدان چیز از قوه به فعل می رسد. و حرکت، در این جهت عیناً مانند امکان و نظایر امکان است (زیرا امکان عبارت است از ممکنیت شیءِ ممکن نه خود شیءِ ممکن) پس تَسَوُّد یعنی حرکت جسم در صفت سیاهی به جانب اشتداد، نه عبارت است از سواد شدت یافته، بلکه عبارت است از اشتداد موضوع در سوادیت خویش. پس در موضوع (یعنی در جسمی که در صفت سیاهی رو به شدت می نهد) دو سواد، یکی سواد اصل ثابت مستمر و دیگری سواد زاید بر سواد اصل وجود ندارد. زیرا اجتماع مِثْلین در موضوع واحد محال است. بلکه معنی تسود این است که برای موضوع، در هر آنی از آنات حرکت، مقداری از سواد غیر از مقدار حاصل در آن سابق پدید می گردد که در جهت شدت و کمال مغایر با سوادی است که در آن سابق پدید آمده است (نه اینکه سواد واحد مستمری است که در هر آنی از آنات حرکت، مقداری بر وی اضافه می گردد و نه اینکه سواد واحد، از سوادهای متعدد پیاپی و پیوسته تشکیل یافته) پس این زیادت متصله، حرکت است نه سواد. پس در اینجا سوادی است که اشتداد، آن را از نوع اول خارج می کند و در نوع دوم داخل می کند (و سواد دوم مشتمل است بر سواد اول با مقداری زاید و همین طور هر سواد لاحقی مشتمل است بر سواد سابق با مقداری زاید. تا آنگاه که حرکت به غایت و نهایت مطلوب برسد) ولذا حکما گفته اند که پس معلوم شد که نفس، مزاج نیست زیرا نفس در تمام تحولات و تطورات باقی است. ولی مزاج یعنی طبیعت، امری است سیال و متجدد که مابین هر دو طرف این امر یعنی مبدأ و منتهی و همچنین مابین هر دو نوع از انواع متعاقبه، انواعی است غیر متناهی بالقوه (بدین معنا که می توان به وسیلهٔ حرکت، انواع غیر متناهی پدید آیند هر چند انواع پدید آمده، بالفعل متناهیند) و معنی بالقوه بودن این است که هر نوعی از نوع دیگری به علت شدت اتصال حرکت، بالفعل جدا و متمایز نیست. همان طور که حدود و نقاط در مسافت مکانیه، بالفعل از یکدیگر جدا و ممتاز نیستند (زیرا حرکت به علت شدت اتصال، مانع از تشخیص و تمیز حدود و درجات و مراتب گوناگون امری است که حرکت در آن واقع شده است) ولذا هر انسانی همواره ذات خویش را امر واحد شخصی و امری ثابت و غیر متغیر احساس می کند. هر چند بر حسب قوهٔ طبیعیهٔ ساری در جسم او، موجودی است واحد

بالاتصال تا آخر عمر (نه واحد بالشخص زیرا شخص او در هر آن، در معرض تجدد و تغیر و حدوث است).

حکمت مشرقیه

ازمباحثی که در مورد حرکت به رشته تحریر درآوردیم، معلوم می شود که برای وجود واحد، گاهی در حدذات وی نقصان و کمالی است (و کلیهٔ مراتب نقصان و کمال همگی مراتب آن وجود واحدند) و آنان که معتقدند به وقوع حرکت و اشتداد در کیف و جماعتی از همگنانشان، معترفند به اینکه حرکت واحد، امری است شخصی، در مسافت شخصی، برای موضوع شخصی، (و این امر واحد شخصی نه ابهام دارد و نه انفصال و تعدد اجزا). و برای اثبات این مدعا چنین استدلال کرده اند که بودن متحرک، در حد متوسط مابین مبدأ و منتهی (که حرکت توسطیه و راسم امتدادی است به نام حرکت قطعیه) امر عام و مبهمی نیست بلکه امر خاص شخصی است.

بنابراین، امتدادی که از این امر خاص شخصی ترسیم می گردد ناچار امری است واحد و متصل و فاقد اجزای بالفعل، بلکه فقط دارای اجزاء و حدودی است بالقوه. نظیر اجزاء و حدود مسافت متصل (که اجزای آن با یکدیگر متصل و پیوسته اند). و هنگامی که در حرکت و اشتداد کیفی، وجود انواع غیر متناهی بالقوه و وقوع آنها مابین طرفین مبدأ و منتها جایز باشد همین امر در جوهر صوری و اشتداد و حرکت جوهری نیز جایز خواهد بود. (پس طبیعت متحرک در ذات و جوهر خویش از آغاز اشتداد تا انجام آن امری است واحد شخصی مستمر در اتصال که مابین طرفین مبدأ و منتها انواع جوهریه غیر متناهی بالقوه و هم چنین مابین هر دو طرف نوع، امکان انواع جوهریه غیرمتناهی بالقوه است).

و اما منکرین امکان حرکت جوهریه می گویند اگر در جوهر، حرکت یعنی اشتداد و یا تضعف، در حقیقت جوهریه روی دهد (امر از دو صورت خارج نیست) یا اینکه نوع یعنی حقیقت نوعیهٔ وی در اثنای حرکت باقی و ثابت می ماند و یا اینکه نوع و حقیقت نوعیهٔ وی در اثنای حرکت باقی نمی ماند (بلکه ذات و حقیقت نوعیهٔ وی به حقیقت نوعیهٔ دیگری مبدل می گردد) اگر نوع جوهر و تمام حقیقت آن در اثنای حرکت، باقی و محفوظ بماند پس در نفس صورت جوهریه تغییر روی نداده بلکه در عارضی از عوارض آن به نام ضعف و شدت، تغییر واقع شده است و تغییر در امر عارض (مانند تغییر آب در صفت حرارت و یا برودت) استحاله است نه کون و فساد (یعنی حدوث صورتی بعد از فساد صورت دیگری). و اگر نوع جوهر و حقیقت آن در اثنای حرکت باقی نماند پس حرکت اشتدادی، جوهر دیگری به وجود آورده و هم چنین در هر آنی از آنات فرضیهٔ اشتداد، جوهری جدید (و مباین با جوهر حاصل درآن

سابق) موجود می گردد. و (چون مابین هر دو جوهر حادث، ماده ای وجود دارد) بنابراین مابین هر دو جوهر حادث، امکان وجود و انواع جوهریهٔ غیرمتناعی بالفعل وجود دارد (و بالنتیجه تتالی آنیات و تشافع آنات و جزء لایتجزی و جواهر فرد و هم امکان وجود انواع جوهریه غیرمتناهی لازم می آید). و این امر (یعنی توالی و تشافع حوادث) در بارهٔ جوهر محال است ولی در مورد اعراض مانند سواد و حرارت، جایز است زیرا در اثنای حرکت جسم در صفت سواد و یا حرارت، امری به نام جسم، بالفعل ثابت و محفوظ است (و مسلم است که باید متحرک در هر چیزی، خود در اثنای حرکت باقی و محفوظ بماند) ولی در مورد جواهر جسمانی جایز نیست زیرا (با فرض عدم بقای نوع) امری بالفعل ثابت و محفوظ موجود نخواهد بود تا وقوع حرکت در جوهر ممکن و قابل قبول باشد (و بقای ماده، کافی نیست زیرا ماده امری است بالقوه).[40]

این بود خلاصهٔ ایراد شیخ الرئیس بر حرکت جوهریه. ولی سخنان او از دو طریق مورد بحث و انتقاد ماست. یکی از طریق نقض و دیگری از طریق حل. اما طریق اول این است که ما سخنان او را به وجود حرکت در کم و حرکت در وضع (که مورد اعتقاد او و سایر حکما است) نقض می کنیم. زیرا ایرادی که او بر حرکت جوهریه کرده است، عیناً بر حرکت در کم و حرکت در وضع وارد می آید) زیرا جسم متحرک در کم نیز باید به حکم ضرورت، بالفعل دارای کمیت باشد. پس اگر موضوع حرکت در کم یعنی جسم متحرک در مقدار، باید حتماً دارای حد خاص و فرد متعینی از مقدار باشد و یا لااقل سهم و حصه ای از مقدار، لازمهٔ تشخص و تعین او باشد، بنابراین چگونه در اثنای حرکت، در معرض تبدل و تغیر مقادیر گوناگون قرار می گیرد، در حالتی که جسم مزبور به هویت و تعین و تشخص خود باقی است (و مقدار خاص معینی و یا سهمی از مقدار همواره لازمهٔ بقای تعین و تشخص اوست). و برای فرار از این اشکال، کافی نیست که بگوید وجود مقدار به هیچ وجه داخل در ماهیت جواهر جسمانیه نیست (بلکه وجود جوهر جسمانی، فقط به ماده و صورت جسمیه و صورت نوعیه متقوم است) زیرا ما می گوییم که ناچار در هر حرکتی، بقای موضوع با تعین و تشخص او لازم و ضروری است و تعین و تشخص جوهر جسمانی بدون مقدار ممکن نیست و هیچ گاه تعین و تشخص جوهر جسمانی از مقدار لازم تعین و تشخص او جدا نیست. و هم چنین این حکم در بارهٔ حرکت وضعیه نیز جاری است زیرا موضوع حرکت که امری است جسمانی هیچ گاه ازوضع خالی و عاری نخواهد بود

۴۰. ناگفته نماند که در تقریر برهان مذکور، در عبارات قسمتی از کتاب *اسفار* در مبحث حرکت جوهریه و هم در طبیعیات کتاب *شفا* و هم جنین در کتاب *المباحث المشرقیة* امام و هم حبن در کتاب *شوارق* محقق لاهیجی مختصر تغییر و تفاوتی مشاهده می گردد که ما بخشی از آن را در تعلیقات خود بر کتاب *شواهد* بیان کرده ایم و خوانندگان محترم می توانند به آنجا مراجعه کنند. ـ م.

(وچگونه ممکن است جوهر جسمانی که تعین وتشخص لازم وضروری اومنوط به وجود وضع خاص و یا لااقل به وجود فردی از وضع است، در وضع حرکت کند و اوضاع گوناگون بر وی تغیر و تبدل یابد.)

ونیز در پاسخ نقض سخنان شیخ به حرکت در کم و حرکت در وضع، کافی نیست که بگویند متحرك در کمیت و وضع، هیولای اولی است نه جوهر جسمانی. زیرا هیولای اولی در حد ذات خویش امری است بالقوه و تا زمانی که از قوه به فعلیت نرسد، هیچ حرکتی بر وی عارض نمی گردد. و قبلا گفته شد که فعل، قبل از قوه است. بلکه نقض مذکور در مورد حرکت اشتداد کیفی در پاره ای از اجسام که سهمی از رنگ و سهمی از حرارت دارند و در یکی از دو امر به جانب اشتداد و یا تضعف حرکت می کند نیز جاری است. بخصوص در نزد کسی که می گوید هیچ متحرکی در اثنای حرکت، متصف به فردی از آن مقوله ای که موضوع، در آن حرکت می کند نخواهد بود. (زیرا اگر متحرك در لون و حرارت، در اثنای حرکت متصف به فردی از آن دو مقوله نیست، پس چگونه جسم دارای لون ثابت و حرارت ثابت، در افرادی که معدومند حرکت می کند و افراد معدوم بر وی تبدل می یابند.

و به تقریر دیگر، متحرك، باید امری متشخص و متعین باشد و «مافیه الحرکة» یعنی مقوله ای که در آن حرکت می کند از لوازم تشخص و تعین اوست. با اینکه به اعتقاد این شخص، متحرك، در اثنای حرکت، فاقد فردی از آن دو مقوله است. پس ما نیز می گوییم متحرك در جوهر نیز لازم نیست که در اثنای حرکت، متصف به فردی از افراد ضعیف و شدید جوهر باشد بلکه نوعی از جوهریت در وی ثابت و محفوظ می ماند و در شدت رو به کمال می نهد، تا زمانی که به فردی اشد و اکمل افراد نایل گردد. و اگر بگویند متحرك، در اثنای حرکت، واجد امری مبهم و فاقد امری است متعین، ما هم در حرکت جوهریه نیز چنین خواهیم گفت).

اما برای بحث از طریق دوم یعنی طریق حل، نخست مقدمه ای را آغاز می کنیم و سپس وارد بحث می شویم. اما مقدمه این است که گاهی ممکن است برای ماهیت واحدی انحا و مراتبی از وجود باشد که از نظر شدت و ضعف کمال و نقص، متفاوت بوده و هر یك از آن مراتب مختلفه وجود، در خارج، متحد با آن ماهیت باشد و در عقل و تصور از نظر تجزیه و تحلیل ذهنی مغایر با وی باشد.

و اما بحث ما پس از توجه به مقدمه فوق این است که از نظر ماذات و حقیقت نوعیهٔ جوهری که در وی حرکت اشتدادی واقع می شود، در اوساط اشتداد از آغاز تا به انجام، باقی و محفوظ خواهد بود. لکن وجود این جوهر و صورت خارجیهٔ او به واسطهٔ تطور در اطوار مختلفه و طی مراتب شدت و ضعف و انتقال از ضعف به شدت و یا بالعکس تغیر و تبدل پیدا می کند و تبدل و تغیر و تطور مراتب وجود مانع انحفاظ و بقای صورت نوعیه و ماهیت ذاتیه جوهر متحرك نیست

(پس تطور و تبدل، در انحای وجود است نه در ماهیت و صورت نوعیهٔ جوهر).

و همان طور که کراراً گفته ایم، نسبت وجود به ماهیت، نسبت عارض خارجی به معروض (مانند نسبت حرارت به آب) و یا نسبت عرض به موضوع (مانند نسبت بیاض به جسم) نیست تا که به تبدل و تطور وجود در اثنای حرکت جوهریه چنین ایراد کنند که تبدل در وجود، تبدل در ذات و حقیقت جوهر نیست، بلکه تبدل، در امری است خارج از حقیقت جوهر. زیرا بر تو معلوم شد که وجود در هر موجودی، تمام ذات و حقیقت اوست نه امری خارج از ذات و حقیقت و عارض بر وی. بلکه حق مطلب و واقع امر این است که تبدل و تطور انحا و مراتب وجود یك نوع واحد، در واقع و حقیقت، تبدل در نفس ذات و حقیقت آن نوع است هر چند مفهوم نوع و حقیقت و حقیقت ذات و ماهیت نوعیهٔ او از نظر اصل ذات و حقیقت و معنا در تمام انحا و اطوار وجودات متبدله، باقی و محفوظ خواهد بود.

خلاصه اینکه مغالطهٔ منکرین حرکت جوهریه، یا ناشی است از عدم توجه به فرق بین وجود و ماهیت و یا ناشی است از جهت اشتباه بین صفت وجود و سایر اوصاف عارض بر موجودات و یا ناشی از این است که وجود، در خارج، چیزی بجز نفس ماهیت نیست و برای وجود، در خارج، ذات و حقیقتی نیست. و حال آنکه وجود، اصل تمام حقایق و سازندهٔ ماهیات است. و چون ایشان در هر سه مورد به خطا و غلط افتاده اند، لذا منکر این حقیقت شده اند که ممکن است برای ماهیت واحدی، انحا و درجات گوناگونی از وجود باشد که همگی از حیث درجه و مرتبهٔ وجود مختلفند ولی بطلان و فساد عقیدهٔ آنان در هر سه مورد بر شما مکشوف و معلوم گردید.

بحث سوم ما در این مورد این است که در مبحث تلازم مابین هیولی و صورت، ثابت شده است که هیولی در تقوم شخصی خود محتاج است به صورتی مبهم و غیر متعین و به امر واحد بالعددی به نام «جوهر مفارق» که بپا دارد هر یکی را به توسط دیگری نه به نحوی که مستلزم «دَور» باشد (چنانکه در مبحث جواهر و اقسام آن گذشت). بنابراین پیوسته، تشخص و تعین هیولی وابسته به دو چیز است: یك واحد بالعموم یعنی فرد نامعلومی از صورت و یك واحد بالعدد یعنی فرد معین و مشخصی. به نام «جوهر مفارق» (که هیولی را به وسیلهٔ آن فرد غیر متعین از صورت نگاه می دارد).

هم چنین است نظر ما در مورد حرکت کمیّه ای که آراء و افکار و کلمات متأخرین از حکما در مورد این حرکت و در مورد کیفیت بقای موضوع در اثنای این حرکت، مضطرب و مشوش است. زیرا حکما گفته اند که اضافه کردن مقداری بر مقدار، موجب انعدام و زوال مقدار اصلی و تبدل آن به مقداری دیگر است و هم چنین انفصال جزئی از اجزای متصل، موجب انعدام اوست. همان طور که در مباحث مربوط به اثبات وجود هیولی گفته اند که یك جسم متصل واحد،

در نتیجه قطع و وصل اجزاء آن به کلی معدوم می گردد و پس از قطع جزئی از جسم و وصل مجدد آن به جسم، جسم اصلی که مورد قطع و وصل قرار گرفته از بین می رود و جسم جدیدی به وجود می آید؛ و گفته اند که جزء، غیر کل و کل غیر جزء است. پس با توجه به این مطلب، باید گفت که تعین و تشخص موضوع حرکت در اثنای حرکت در معرض تغیر و زوال خواهد بود و به خاطر صعوبت و دشواری این اشکال، جماعتی از حکما مانند شیخ اشراق و دیگران حرکت کمیه را به طور کلی انکار نموده و این حرکت را در مورد نمو و ذبول که نوعی از حرکت کمیه است به حرکت اَینیه نام نهاده و گفته اند که این حرکت، یا حرکت اجزاء غذا به داخل بدن و یا حرکت اجزای مغتذی به خارج از بدن است (و این دو حرکت، حرکت اَینیه است نه حرکت جسم در مقدار و کمیت).

(این بود گفتار و نظریهٔ آنان در مورد حرکت کمیه) ولی از دیدگاه ما گفتار و نظریهٔ آنان صحیح نیست. زیرا ما می گوییم هنگامی که ترکیب جسم از ماده و جوهر اتصالی به ثبوت رسید بنابراین (بقا و انحفاظ شخصیت و تعین جسم به وجود فرد معینی از مقدار وابسته نیست، تا به زوال آن فرد، شخصیت و تعین جسم از بین برود، بلکه) شخصیت و تعین جسم وابسته به نوع مقدار متحقق در ضمن فردی از افراد می باشد. پس هنگامی که حجم جسم در معرض تخلخل و تکاثف قرار می گیرد، مقادیر مختلفی بر وی وارد می گردد که توارد آنها بر سبیل اتصال و پیوستگی کامل خواهد بود.

و بنابراین، موضوع حرکت کمیه، جسم است با مقداری نامعین یعنی مقداری که پی در پی تغیر می یابد و به جای آن مقدار دیگری به وجود می آید؛ و در این صورت، جسم در مقادیر گوناگون حرکت می کند و به اصطلاح حکما «مافیه الحرکة»، خصوصیات مقادیر متوارده بر اوست. بلی اگر جسم، صرفاً صورت جسمیه و مقدار تعلیمی (یعنی مجرد ابعاد سه گانه) بود چنانکه رواقیون یعنی حکمای اشراق معتقدند (و منکر وجود هیولی شده اند) در این صورت، حرکت در مقدار ممتنع بود (زیرا در این صورت، ماده ای که حامل مقادیر مختلف باشد و در هر آنی مقداری بر وی وارد گردد و حافظ مقدار مطلق باشد وجود نداشت). پس حق مطلب این است که همان طور که حرکت اشتدادی، هم در کم و مقدار، مانند نمو و ذبول و تخلخل و تکاثف و هم در کیف مانند استحاله و هم در وضع مانند استداره و هم در «اَین» مانند انتقال از مکانی به مکان دیگر جایز و واقع است، همین طور حرکت اشتدادی، در صورت جوهریه نیز جایز و واقع است، پس همان طور که برای سواد متحرك در جانب اشتداد، فردی است از وجود به نام فرد خاص شخصی متصل مابین مبدأ و منتها و برای او حدود و درجات و مراتبی است بالقوه و متخالف در نوع و ماهیت و یا متحد در نوع و ماهیت، همین طور برای جوهر صوری یعنی طبیعت جسمانی، در استکمالات تدریجی خویش، کون یعنی وجود واحد زمانی متصلی است دارای حدود و

مراتب مختلف بالقوه و دلیل بر بقای تعین و تشخص جوهر صوری متحرك، وحدت وجود اوست که در هر حال و مرتبه ای باقی و محفوظ خواهد بود. زیرا برای متصل واحد، وجود واحدی است و وجود، عین تشخص یعنی عین هویت شخصیهٔ هر موجودی است. و اگر حرکت، امر متصل واحدی نبود، بلکه بالفعل دارای حدود متفاضل متفاوت بود، هر آینه حکم به اینکه سواد، در حال اشتداد، فاقد بقای شخصی و فقط واجد بقای نوعی و یا بقای جنسی است، صحیح و قابل قبول بود، و هم چنین در مورد صورت جوهریه (که اگر در حین حرکت اشتدادی، تعین و تشخص خود را از دست می داد و فقط نوع و یا جنس او باقی و محفوظ می ماند اشکال شما وارد بود). ولی چنین نیست (بلکه تعین و تشخص او در کلیهٔ درجات و مراتب اشتداد، باقی است به بقای وجود واحد و وحدت وجود).

و سر این مطلب این است که اصل اصیل در کلیهٔ موجودات، وجود است نه ماهیت و برای وجود در هر مقام و مرتبه ای صفات ذاتیه ای است به نام ماهیات. و وجود در حد ذات خویش امری است متعین بالذات نه امری عام و کلی (مانند سایر مفاهیم و معانی کلیه). هرچند معانی و مفاهیمی که از وی در درجات و مراتب مختلف انتزاع می گردد به نام ماهیات، در حد ذات مختلف و متفاوتند و این مفاهیم و معانی کلیه باوی به نحوی از انحا متحدند. و انتزاع این معانی و مفاهیم از وجود واحد، به اعتبار تطورات و شئون ذاتیه خود وجود است.

بحث و تحصیل

بعضی از حکما در مقام اثبات بقای موضوع، در مورد حرکت جسم در نمو و ذبول چنین گفته اند که شخص زید در سن جوانی، عیناً همان شخص زید است در سن طفولیت هرچند در سن جوانی جثه و بدن او بزرگتر شده است و همین شخص زید در سن کهولت و پیری عیناً همان زید است که در سن جوانی بوده هرچند در سن پیری جثهٔ او کمی نحیف و لاغر شده است. (بنابراین شخص زید چه در کودکی و چه در سن جوانی و چه در سنین پیری شخص واحدی است که شخصیت و جسم و همه چیز او درهر سه حال به حال خود باقی است. هرچند در کوچکی و بزرگی حجم و لاغری و فربهی جسم، تفاوت و تغییر نموده است). یکی از ارباب کیاست و فطانت بر گفتار مزبور چنین اعتراض نموده است که اگر مقصود از بقای شخص زید در حالات سه گانه، بقاء نفس ناطقه زید است، این مطلب صحیح است. ولی باید بداند که متحرك در نمو و ذبول، نفس زید نیست بلکه بدن اوست. و اگر مقصود، بقای بدن اوست، باید بداند که بدن به علت استیلای حرارت غریزیه و یا حرارت خارجیه که موجب تحلیل و تبدیل اجزای بدن است باقی نخواهد بود. چنان که پایه و اساس تجرد نفس بر همین اصل استوار است (زیرا گفته اند که چون بدن دائماً در تحلیل و تبدل است و نفس همواره به حال خود باقی

است و در وی تحلیل و تبدیل و تغییر روی نمی دهد بنابر این، نفس مغایر با بدن و مجرد از بدن است).

اما بدان که پاسخ مذکور سخنی است بر مبنای مغالطه ای که ناشی است از اهمال حیثیات و تضییع اعتبارات. زیرا شکی نیست در اینکه زید، جسم نامی ناطق است و در جسم از نظر تحقیق فلسفی، سه اعتبار است. یکی اعتبار اینکه جسم فقط است (یعنی جسم «بشرط لا» یعنی جسمی که فقط مرکب است از هیولی و صورت و چیز دیگری زائد بر ماده و صورت با او لحاظ نشده است). دیگری اعتبار اینکه جسم مقید است (یعنی جسم «بشرط شیء» یعنی جسم به شرط صورت نوعیه) دیگری اعتبار اینکه جسم «لا بشرط» است یعنی نه بشرط اینکه چیزی زاید بر اصل جسمیت، با او لحاظ گردد و نه به شرط اینکه چیزی زاید بر وی با او لحاظ نگردد.

جسم به معنی اول، ماده است و جسم به معنی دوم فردی است از جسم و مرکب از جسم و قیدی زاید بر آن و جسم به معنی سوم، جنس است (که بر انواع مختلفه اجسام صدق می کند و بر همه آنها حمل می شود). پس جسم بدان معنی که جنس است، بر جسم مرکب یعنی جسم نوعی صدق می کند (زیرا هر جنسی بر نوع خود صدق می کند) ولی جسم به معنی ماده یعنی جسم مأخوذ «بشرط لا» بر وی صدق نمی کند (زیرا جسم بدین معنی یعنی جسم مأخوذ «بشرط لا» جزء فرد و ماده خارجی است و هیچ جزئی از آن جهت که جزء است بر کل، صدق نخواهد نمود) پس آن جسمی که جزء ماهیت زید است که فردی است از جسم، بر زید حمل نمی گردد و بر وی صدق نمی کند و آن جسمی که بر زید حمل می شود و بر وی صدق می کند جزء زید نیست. (پس بالنتیجه جسمی که مأخوذ «لا بشرط» و محمول بر زید است و هم چنین جسمی که مرکب از جسم و قید تعین و تشخص است، هیچ یك در تبدلات و تحولات مقادیر باقی نمی ماند. زیرا جسم مرکب، دائماً در معرض تبدل و تغیر است و جسم به معنی جنسی متحد با جسم، مرکب نوعی است و با تبدل و تغیر نوع، تبدل و تغیر پیدا می کند).[۴۱]

پس با توجه به مطالب فوق الذکر معلوم شد که تردید و تقسیم مذکور در کلام معترض (که امر باقی را منحصر در نفس و بدن کرد) درست نیست بلکه شق سومی دارد و آن این است که بگوییم امر باقی در نمو ذبول، شخص زید است و آنچه که در معرض تبدل و تغیر قرار می گیرد عبارت است از خصوصیات و افراد خاص مقادیر وهم چنین در استکمالات جوهریه بدان گونه که گفتیم زیرا در وجود، کمال و نقصان است.

ضمناً بدان که لازم نیست که هر اشتداد و استکمالی و یا هر تضعف و انتقاصی به حدی برسد که در نوع و ماهیت، مخالف با سایر حدود و مراتب گذشته باشد. بلکه گاهی اشتداد و استکمال و

۴۱. رجوع شود به کتاب *ایضاح المقاصد*، حواشی و تعلیقات اینجانب بر کتاب *الشواهد الربوبیه* ـ م.

یا تضعف و نقصان حاصل از حرکت به حدی منتهی می گردد که مخالف با حدود گذشته است و گاهی چنین نیست. بنابر این لازم نیست که هر گاه فردی از افراد انسان رو به جانب اشتداد گذاشت و در حدود و مراتب انسانیه حرکت اشتدادی نمود و به آخرین مراتب کمال انسانی رسید، از نوع و حقیقت انسانیه خارج شده و به نوع دیگری مخالف با نوع انسان تبدیل یابد. و هم چنین در حرکت اشتدادی جسم در مراتب مختلف سواد، لازم نیست که مراتب و حدود، در نوع، مختلف و متفاوت باشند، هر چند جایز است که چیزی در اثر تواردِ استحالات، از ضدی به ضد دیگری انتقال یابد (مانند انتقال آب در نتیجهٔ استحاله، از برودت شدید به حرارت شدید).

حکمت عرشیه

حرکات عناصر چهارگانه به سوی اماکن خویش از طرقی چند دلالت دارد بر وجود ملائکه یعنی قوای عقلیه.

یکی اینکه عناصر چهارگانه همواره طالب حیّز و مکان طبیعی خود که در جهات مختلف و نقاط متقابل با یکدیگرند می باشند (مثلا زمین و هر قطعه و یا جزئی از آن، طالب هبوط به مرکز و هوا و یا هر قطعه و جزئی از آن طالب صعود به جانب محیط است) و (چون جهاتی که احیاز و اماکن طبیعیهٔ عناصر در آنها قرار گرفته اند متخالف و متقابلند و بدین سبب به وجود جسمی محیط بر کلیهٔ جهات که حدود آنها را تعیین می کند احتیاج دارند، لذا باید جسمی ابداعی به نام مُحدِّد الجهات برای تعیین حدود جهات وجود داشته باشد). بنابر این محدد الجهات جسمی است ابداعی (یعنی غیر مسبوق به ماده و زمان و جسمی است کروی الشکل و محیط بر کلیهٔ افلاك و اجرام سماویه به نام فلك الافلاك و یا فلك اطلس) و دارای حرکات مستدیر و غیر متناهی.

پس ناچار برای این چنین جسمی نیروی مجردی است به نام قوهٔ عقلیه (که مدیر و مدبر و ناظر بر حرکات دوریه و موجب ادامهٔ حرکات دوریه اوست). وچون حرکات دوریهٔ جسم مزبور نه حرکت طبیعی است تا بالاخره به سکون منتهی گردد و نه حرکت عبث و جزافی است که بدون قصد و غرضی باشد و نه حرکت حیوانی شهوانی و یا حرکت غضبی است که برای جلب منفعت و یا دفع ضرر از خود باشد و نه به هیچ وجه برای نیل به هدفی پست و مناسب با اهداف موجودات عالم سفلی است، لذا این حرکات دوریهٔ دایمی برای مقصدی است عالی و عقلانی ولی نه به قصد اینکه خویشتن را به آن ذات مجرد عقلی برساند و همانند او گردد بلکه به قصد تشبه با او در صفات و خصوصیات و چون هدف او تشبه با عقل مجرد است. لذا همواره می کوشد که اوضاع و نسب مختلفهٔ خود را که در ذات وی بالقوه باقی مانده است، به تدریج از قوه به فعلیت برساند. زیرا ممکن نیست که کلیهٔ اوضاع و احوال و نسب بالقوه خود را دفعتاً از

قوه به فعلیت برساند. (وچون اوصاف و کمالات موجود در ذات عقل، غیر متناهی است و نفس فلك اطلس، طالب تشبه با اوست در کلیهٔ اوصاف و کمالات، لذا حرکات مستدیر فلك نیز دایمی و غیر متناهی است). دیگری از وجوه و طرق (دلالت حرکات عناصر بر وجود ملائکهٔ عقلانی الوجود) این است که حرکات اجسام نباتی که به سبب ایراد غذا و امساك و جذب آن در بدن و دفع فضولات و زواید آن، موثر در بقای شخص و به سبب تولید مثل، موجب بقای نوع‌ند دلالت دارند بر وجود مدبری عقلی وملکی روحانی (که ناظر بر حرکات و اعمال و افعال و حافظ نظام آنها باشد).

دیگر از طرق دلالت، این است که حرکات عناصر متفرق و پراکنده به سوی یکدیگر و اجتماع آنها با یکدیگر و سپس استحاله و دگرگونی آنها در کیفیات متضاد با هم به قصد حصول مزاجی متوسط و معتدل مابین اضداد، محتاج است به وجود قدرتی مافوق طبیعت که عناصر متضاد با هم را به اتصال و التیام با یکدیگر مجبور سازد و آنها را از تشتت و تفرقه و جدایی از یکدیگر بازدارد و این موجود مقتدر، ناچار امری است غیر از وجود عناصر وغیر از مزاج حاصل از اجتماع آنها. پس این موجود، از نظر شخص مولود حاصل از عناصر، نفسی است که به وی تعلق یافته و حافظ شخص اوست. و نفس، خود نیز محتاج به موجودی است اعلی و اشرف از خویش؛ و نیز این امر از نظر نوع جسم مولود، موجودی است عقلانی الوجود به نام «رب النوع» که توجه و عنایت به نوع دارد.

دیگری از طرق دلالت، این است که برای هر حرکتی بالطبع، غایتی است و برای هر غایتی، غایت دیگری است تا آنکه بالأخره منتهی گردد، به وجود غایتی عقلانی. زیرا در هر موجود ناقصی دو نیروی غریزی است به نام عشق و شوق که خدای بزرگ در نهاد وی قرار داده تا با نیروی عشق کمال نخستین را حفظ کند و با نیروی دوم کمال دومین را طلب کند. تا بدین وسیله یعنی به وسیلهٔ درخواست و تقاضای سافل از عالی و توجه و عنایت و فیض بخشی عالی به سافل، نظام عالم وجود مرتب و منظم گردد. همان طور که خدای متعال در آیهٔ شریفهٔ «ربّنا الذی أعطیٰ کل شیءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدیٰ» (پروردگار ماست که داد به هر چیزی آفرینش آن را ـ سورهٔ طه، آیهٔ ۵۰) بدین مطلب اشاره فرموده و ما نیز همین طرق شریف ووثیق را به قصد دخول به مقصود و اثبات وجود غایات عقلیهٔ علویه برای حرکات طبیعیه و نفسانیه پیمودیم (و از همین طرق، وجود غایات عقلیه و موجودات عقلانی الوجود را در نظام علوی ثابت نمودیم).

تفریع عرشی

پس کلیهٔ حرکات طبیعیه و نباتیه و حیوانیه همگی منتهی می‌گردند به خیر اقصی یعنی خیر نهایی که ذات مقدس باری و غایت و هدف اصلی از خلقت زمین و آسمان و فرمانروایی است که

ملکوت و باطن کلیهٔ اشیاء در کف با کفایت اوست. همان گونه که در قرآن مجید می‌گوید «مامِنْ دابةٍ إلّاهو آخذٌ بناصِيَتِها إنَّ رَبّي علىٰ صراطٍ مستقيم» (جنبنده ای نیست مگر آنکه در قبضهٔ تصرف اوست، همانا پروردگار من بر راهی راست است ـ سورهٔ هود، ۵۶)

اشراق نهم: در اثبات وجود محرك غیر متحرك

قبل از این ثابت شد که برای هر متحرکی محرکی است مغایر با وی زیرا ممتنع است که چیزی، خود، محرك ذات خویش باشد والاّ لازم می‌آید که شیء واحد، در حد ذات خویش، مندرج در تحت دو مقولهٔ متضاد باشد، مقولهٔ فعل و مقولهٔ انفعال (که به اعتبار اندراج در مقولهٔ فعل، محرك و فاعل حرکت باشد و به اعتبار اندراج در مقولهٔ انفعال، متحرك و قابل حرکت باشد و این امری است محال).

اینك می‌گوییم متحرك یا اینکه از ناحیهٔ ذات خویش متحرك است و یا اینکه از ناحیهٔ محرکی مغایر و مباین با او.

قسم اول نیز بر دو قسم است. یا اینکه فاعل حرکت، خود هم متحرك به نحوی از انحای حرکت و هم محرك است به نحو دیگری، و این چنین متحرکی، متحرك بالاختیار نامیده می‌شود (مانند نفس ناطقه که خود از جهتی متحرك است به حرکاتی مخصوص به خود و از جهتی دیگر محرك بدن است که آن را به میل و اختیار خود به هر ناحیه ای که بخواهد به حرکت درمی‌آورد). و یا اینکه این چنین نیست (یعنی فاعل حرکت، خود از جهت دیگری متحرك نیست) و این چنین متحرکی، متحرك بالطبع نامیده می‌شود. متحرك بالطبع، یا اینکه فاقد اراده و اختیار است مانند حرکت آتش مشتعل به جانب بالا و این چنین متحرکی متحرك بالطبیعه نامیده می‌شود و یا اینکه دارای اراده است (مانند فلك که دارای نفس فلکی و اراده است) و این چنین حرکتی حرکت فلکیه نامیده می‌شود.

اما قسم دوم (یعنی متحرکی که از ناحیهٔ محرکی مغایر و مباین با ذات خویش متحرك است) اگر حرکتش (مخالف با مقتضای ذات و طبیعت او) مانند حرکت سنگ به جانب بالا باشد، این حرکت را حرکت قسریه (و متحرك را متحرك بالقسر) نامند و اگر حرکتش مانند حرکت شخصی است که در کشتی نشسته (این حرکت را حرکت عرضیه و) متحرك به این حرکت را متحرك بالعرض گویند.

محرك غیر، یا اینکه چیزی را به واسطهٔ آلتی تحریك می‌کند و یا اینکه بدون واسطه. قسم اول مانند نجار که به وسیلهٔ تیشه و یا ابزاردیگری نجاری می‌کند (قسم دوم مانند کسی که محرك چیزی است بدون توسل به واسطه). و نیز بعضی از اقسام محرك، محرکی است که تحریك غیر، توأم با تحرك خود اوست (مانند محرکی که جسمی را حرکت دهد و خود نیز با آن جسم حرکت

کند). و یا اینکه تحریك غیر، توأم با تحرك خود نیست، مانند معلم که متعلم را در جهت تعلیم و تربیت تحریك کند و یا معشوق که عامل تحریك عاشق است.

و باید دانست که کلیهٔ متحرکات ناچار و به حکم ضرورت، منتهی می گردند به محرکی که خود، متحرك نیست (وما این مدعا را با دو دلیل کوتاه و مختصر ثابت می کنیم) اما دلیل اول، تناهی اجسام است (زیرا در محل خود ثابت شده است که اجسام هم از نظر تعداد و هم از نظر ابعاد، متناهیند) و اما دلیل دوم، تناهی سلسلهٔ علل است (زیرا در محل خود ثابت شده است که سلسلهٔ علل باید به علتی منتهی گردد که مافوق آن علت دیگری وجود ندارد). پس محرکی که خود، متحرك نیست بر دو قسم است زیرا تحریك او یا بدین گونه است که نیروی محرك یعنی مبدأ و علت متصدی تحریك را که به اصطلاح، علت قریب و متصل به جسم است در جسم ایجاد کند و یا بدین گونه است که غایت و معشوق محرك جسم است که طالب لقا و مشتاق وصال اوست.

پس چنین محرکی، از جهتی علت علت حرکت است (زیرا غایت حرکت است و غایت، علت علیت علت فاعلیه است) و از جهتی علت است (زیرا مفید و موجد نیروی محرك جسم است) و هر علت غائیه ای، علیت وی بر همین دو قسم مذکور است چنانکه در مبحث علت و معلول بیان گردید. ومثل چنین محرکی که محرك غیر متحرك است بجز قوهٔ عقلیه یعنی موجود عقلانی نخواهد بود. همان طور که در حرکات اجرام فلکیه چنین خواهد بود (زیرا محرك اصلی و حقیقی آنها موجود عقلانی است که تحریك وی بر یکی از دو قسم مذکور است) لکن باید در جرم فلکی، قوه ای به نام قوهٔ جِرمانیه وجود داشته باشد تا که آن قوه، متصدی و مباشر تحریك جرم فلکی باشد. اما اولا، به علت لزوم وضرورت تخصیص جزئیات حرکت (در مدار و تعیین حدود و مقادیر آنها که این تخصیص و تعیین، فقط به وسیلهٔ قوهٔ جرمانیهٔ منطبع در جرم فلکی خواهد بود). زیرا نسبت موجود مفارق عقلانی الوجود به جمیع جزئیات و حدود، متساوی است (و بدین سبب هیچ حدی از حدود و هیچ حرکت جزئی خاصی از نظر موجود عقلانی بر دیگری رجحان ندارد).

و اما ثانیاً به علت اینکه شدت قوت وجود، موجب شدت حرکت و قلت زمان خواهد بود و بنابراین، تصدی تحریك به وسیلهٔ موجود عقلانی که قوت وجود او غیر متناهی است موجب آن می شود که حرکت، در آن، انجام گیرد و بنابراین، حرکت، حرکت نخواهد بود (زیرا حرکت، امری است تدریجی الوجود که باید در امری تدریجی الوجود مانند زمان واقع شود). و اما ثالثاً به علت اینکه اختصاص یافتن این جسم به قبول و پذیرفتن تأثیر از موجود مفارق عقلانی، یا به علت جسمیت اوست، در این صورت، کلیهٔ اجسام به علت داشتن جسمیت، در قبول این اثر مشترك خواهند بود (و بنابراین باید کلیهٔ اجسام، شایستهٔ قبول این اثر از ناحیهٔ عقل مفارق

باشند) و یا به علت وجود قوه ای است در آن جسم (به نام نفس منطبعه) که بنابراین، مطلوب ما ثابت می شود. زیرا صدور فعل یعنی تحریك، از ناحیهٔ عقل مفارق، به وسیلهٔ همین قوه خواهد بود. و اگر اختصاص یافتن جسم، به قبول اثر مذکور از ناحیهٔ عقل مفارق به واسطهٔ وجود قوه ای است در ذات عقل مفارق، کلام و اشکال مادر مورد آن قوه، همان است که در مورد خود عقل بیان کردیم.

اشراق دهم: در بیان اینکه حرکت مستدیر، بالطبع متقدم بر کلیه حرکات است و نیز جسم متحرك به حرکت مستدیر، بالطبع متقدم بر کلیهٔ اشیاء است و اینکه هیچ موجودی بر حرکت مستدیر و زمان تقدم نمی یابد مگر ذات واجب الوجود

اما علت اینکه حرکت مستدیر، متقدم بر سایر حرکات است، این است که حرکت در کم خالی از حرکت در مکان نیست. (زیرا نمو وذبول جسم در نتیجهٔ حرکت اجزای جسم در مکان است) بنابراین هر جسمی که نمو می کند ناچار اجزایی به نام مواد تغذیه، از خارج به درون آن جسم حرکت می کند و هر جسمی که در معرض ذبول قرار می گیرد، ناچار اجزایی از آن جسم جدا گشته و به خارج جسم حرکت می کند (پس بالنتیجه حرکت کمیّه نیازمند به حرکت مکانیه بوده، و حرکت مکانیه بالطبع متقدم بر حرکت کمیه خواهد بود). ولی حرکت مکانیه و حرکت وضعیه از حرکت کمیه خالی اند و نیازی به وی ندارند و نیز تخلخل و تکاثف (که دو نوع از حرکت کمیه اند) هیچگاه خالی از استحاله نیستند و استحاله (که عبارت است از حرکت در کیفیت) یك امر دایمی و همیشگی نیست و چون امری است حادث، لذا ناچار نیازمند به وجود علتی است حادث که موجب احاله و دگرگونی در جسم باشد. مانند آتش که به علت نزدیك شدن وی به طرف آب و یا به علت نزدیك شدن آب به طرف وی، موجب احاله و دگرگونی آب گردد (و آب را از سردی به گرمی سوق دهد ودر حقیقت، علت وقوع استحاله در آب گردد) بعداز اینکه آب از آتش و آتش نیز از آب دور بودند.

(پس معلوم شد که حرکت کیفیه نیز محتاج به حرکت اینیه است) وبنابراین ثابت شد که حرکت اینیه یعنی حرکت مکانیه، بالطبع مقدم بر حرکت کمیه و حرکت کیفیه است. لکن حرکت مکانیه نیز بر دو قسم است یکی حرکت مکانیهٔ مستقیم که متصل و دایمی نیست و بالأخره منقطع و به جایی منتهی می گردد که غایت و نهایت اوست. دیگری حرکت مکانیه مستدیر که دایمی و متصل است. پس بدین علت و سبب، حرکت مستدیر، از سایر حرکات، مستغنی و بی نیاز است و بالعکس سایر حرکات از حرکت مستدیر مستغنی و بی نیاز نخواهند بود. پس حرکت مستدیر بالطبع، هم اقدم از سایر حرکات و هم أتمّ از کلیهٔ حرکات است. زیرا حرکت مستدیر حرکتی است تام و کامل که قابل نقصان و زیادت و شدت و ضعف نیست

(بر خلاف حرکت مستقیم که قابل نقصان وزیادت و بطوء و سرعت و ضعف و شدت است) چنانکه می بینیم که طبیعت (جسمی که از حیّز طبیعی خود خارج شده و به جانب حیز طبیعی خود حرکت می کند) درآخر کارهر اندازه به حیز طبیعی خود نزدیك تر می شود سرعت او شدت می یابد. و نیز می بینیم که جسم در حرکت قسریه، هر اندازه که از قاسر دورتر می شود حرکت او ضعیف تر می گردد. پس حرکت دَوریه حرکتی است تام، و تام، اشرف از ناقص است. پس حرکت دَوریه، اشرف ازسایر اقسام حرکات است. (و از اینجا کاملا معلوم می شود که در نظام آفرینش، وجود جسمی کروی الشکل که دارای مبدأ حرکت مستدیر است لازم و ضروری است) و به حکم ضرورت و لزوم، وجود این جسم متحرك به حرکت دوریهٔ نهایی، مقدم بر سایر اجرام و اشرف از کلیهٔ اجسام و اجرام موجود در عالم است و این، جسمی است کروی الشکل که به وسیلهٔ وی جهات و حدود حرکات طبیعیهٔ مستقیم تحدید و تعیین می گردد. (زیرا حرکت مستقیم یا به جانب فوق است و یا به جانب تحت و فوق و تحت که دو جهت مختلف برای حرکات مستقیم اند به وسیلهٔ همین جسم محیط تعیین می گردند و بدین جهت، حکما این جسم را محددالجهات نامیده اند) و زمان، مقدار همین حرکت است زیرا این حرکت یعنی حرکت مستدیر، مقدم بر کلیهٔ حرکات است، به خصوص حرکتی که متعلق است به جسم اقصی و اعلی یعنی جسم محیط. زیرا حرکت جسم محیط، سریع ترین و وسیع ترین کلیهٔ حرکات مستدیر است.

و اما آنچه که ما را به وجود «زمان» راهنمایی می کند (و وجود زمان را که تعیین کنندهٔ مقدار حرکت است در نزد ما ثابت می کند) این است که ما می بینیم که یکی از دو جسم متحرك در یك مسافتی، مقدار بیشتری از آن مسافت را طی نموده و دیگری مقدار کمتری را، با اینکه هردو جسم با هم دریك آن واحد شروع به حرکت نموده و دریك آن دیگر با هم خاتمه داده و از حرکت بازایستاده اند (پس ازمشاهدهٔ اختلاف در مسافت، معلوم می شود که حرکت یکی سریعتر ودر زمان کمتری انجام یافته و حرکت دیگری بطیء تر و در زمان بیشتری انجام یافته است) و نیز گاهی می بینیم که مقدار مسافتی را که دو جسم با هم طی نموده اند یکی است؛ ولی درآغاز و انجام حرکت با هم مختلفند (بدین معنی که یکی ازآن دو جسم، مسافت را زودتر ازدیگری طی نموده و از اینجا معلوم می شود که حرکت این متحرك، سریعتر از دیگری ودر زمان کمتری انجام یافته). پس معلوم شد که در عالم وجود، یك کمیت و مقدار غیر قارّ یعنی متجدد و متغیر و فاقد ثبات، وجود دارد به نام «زمان» که مقادیر حرکات و تفاوت و اختلاف مابین آنها به وسیلهٔ آن معلوم و مشخص می گردد و این کمیت و مقدار، غیر ازمقادیر اجسام و نهایات آنها است. زیرا این مقدار، موجودی است غیر قار و فاقد ثبات. ولی مقادیر اجسام و نهایات آنها اموری ثابت و غیرمتغیرند و اثبات وجود زمان بدین تقریر و دلیل، طریقهٔ حکمای طبیعی است (زیرا آنان

بدین وسیله و از این طریق، وجود زمان را ثابت نموده اند). و اما اثبات وجود زمان به طریقهٔ حکمای الهی بدین تقریر است که برای وجود هر موجود حادثی قبلیتی است که به هیچ وجه با بعدیت، جمع نخواهد شد (مانند قبلیت «آنِ» سابق و بعدیت «آنِ» لاحق) نه مانند قبلیت واحد بر کثیر و یا قبلیت پدر بر پسر و یا قبلیت ذات فاعل (از نظر نفس ذات فاعل نه از نظر اتصاف به صفت فاعلیت. زیرا از این لحاظ، وجودش مقارن با وجود معلول است و قبلیت و تقدم بر وجود معلول ندارد)، و یا قبلیت عدم حادث بر وجود وی (یعنی عدم ذاتی) و نظیر این گونه قبلیتهایی که ممکن است با بعدیت جمع شوند. بلکه مقصود ما از قبلیت حادث، قبلیتی است که اجتماع آن با بعدیت ممکن نیست و مسلم است که در تعقیب چنین قبلیتی نیز بعدیتی است متصل به آن و پیوسته، سلسله ای از قبلیات و بعدیاتی تشکیل می یابد که هر بعدیتی در دنبال قبلیتی است که باطل و زایل گشته و بی درنگ، بعدیتی جای آن را خواهد گرفت.

پس با اعتراف به وجود قبلیات و بعدیات متصل مستمر، ناچار در عالم وجود، هویت و حقیقتی است که بالذات، متجدد و متغیر و متشکل از قبلیات و بعدیات گذران و کاملا متصل با یکدیگرند و (دلیل بر اتصال این سلسلهٔ متشکل از قبلیات و بعدیات این است که) این سلسله محاذی با حرکاتی است واقع در مقادیری که انقسام آنها (به اجزاء و انقسام حرکات، به نقاط)، عقلا محال و ممتنع است. پس این هویت متجدد متغیر و متشکل از قبلیات و بعدیات پیوسته متصل (که عبارت است از زمان)، مقدار حرکت است که به اصطلاح ریاضی، عادّ حرکت است که از جهت اتصالش وسیلهٔ تقدر و اندازه گیری حرکت و از جهت انقسام وی به متقدم و متأخر و قبل و بعد، وسیلهٔ تعدد اجزای حرکت است.

ضمناً باید دانست که هیچ چیزی در عالم وجود، بر حرکت و زمان، تقدم نمی یابد مگر ذات مقدس واجب الوجود و تعدادی از عقول به نام ملائکهٔ عقلیه، که البته تقدم آنها بر زمان و حرکت، نوع دیگری است از تقدم، همان طور که قبلا بیان کردیم (و گفتیم که تقدم ذات واجب الوجود و عقول، بر وجود زمان و حرکت، تقدم ذاتی است). و دلیل بر صحت این مدعا این است که اگر چیزی بجز ذات واجب الوجود و عقول، بر وجود حرکت و زمان تقدم یافت به تقدم زمانی، هر آینه باید هنگام وجود آن چیز، حرکت معدوم باشد و هر چیزی که قبل از موجود شدنش معدوم بوده است مسلماً در حین عدم، ممکن الوجود خواهد بود زیرا اگر در حین عدم، دارای امکان وجود نباشد وجودش ممتنع خواهد بود (پس معلوم شد که عدم حرکت، توأم با امکان وجود اوست) و قبل از این دانستیم که برای امکان وجود هر چیزی موضوعی است که حامل امکان وجود اوست و همان طور که قبلا گفته شد، موضوع امکان وجود حرکت، ناچار موجودی است که شایستهٔ حرکت است و وجود حرکت برای وی ممکن است و این چنین موجودی بجز جسم و یا امر جسمانی نخواهد بود و مسلم است که هر موجودی که شایسته

وقابل حرکت نمودن است، عدم وجود حرکت در وی یا به علت عدم وجود علت حرکت و یا به علت عدم وجود احوال و شرایطی است که وجود حرکت مشروط به وجود آنها است.

پس هنگامی که حرکت تحقق یافت، حتماً حدوث و وجود حرکت، به سبب حدوث و وجود علتی است که موجب وجود حرکت است. آنگاه بحث و کلام مادربارهٔ حدوث علت، همان بحث و کلامی است که دربارهٔ حدوث حرکت ایراد نمودیم و همین طور بحث و کلام ما (در مورد حدوث این علت و اینکه حدوث آن نیز به علت حدوث علت دیگری است) الی غیر النهایه ادامه پیدا می کند. پس اسباب و علل غیرمتناهی مترتب که هر یکی علت و سبب وجود و حدوث دیگری است از دو صورت خارج نیست. یا اینکه همگی با هم موجود می شوند و یا اینکه به نحو تعاقب یعنی یکی پس از دیگری به وجود می آیند.

قسم اول با دلایل و براهین قاطع، باطل و محال است، علاوه بر اینکه به حکم فرض، مجموع حاصل از افراد غیرمتناهی که هر یك حادث اند، خود نیز حادث است و هر حادثی (خواه فرد و یا مجموع افراد غیرمتناهی) محتاج به علتی است حادث.

و اما قسم دوم یعنی علل و معالیلی که همگی حادثند و به طور تعاقب یعنی یکی به دنبال دیگری به وجود می آیند، اگر هر یك از آنها در آن واحدی مخصوص به خود حادث شود، تعاقب و توالی آنات لازم می آید که قبل از این بطلان آن معلوم شد. پس (برای حدوث و تحقق علل و معالیل حادثه که همگی در یك سلسلهٔ متصل به وقوع بپیوندند و وجود هیچ یك در آنات منفصل از یکدیگر قرار نگیرد) ناچار حرکتی در دنبال حرکتی دیگر و زمانی در دنبال زمان دیگری وجود دارد. به طوری که کلیهٔ اجزای فرضیهٔ حرکت و هم چنین کلیهٔ اجزای فرضیهٔ زمان با یکدیگر متصل و مستمرند. پس امر متصل عبارت است از حرکت قطعیه و زمان که مقدار حرکت است. و آن امر مستمر ثابت محفوظ در حرکت، عبارت است از امر متوسط مابین اجزای حرکت، (به نام حرکت توسطیه) و آن امر (مستمر ثابت محفوظ در زمان)، عبارت است از «آنِ» سیال. پس در این میان، یك امر واحدی است که دارای شئون و حدود غیرمتناهی است ولی بالقوه نه بالفعل. (پس با این دلیل ثابت شد که قبل از حدوث هر موجود حادثی حرکتی است و حرکت سابق بر وجود کلیهٔ حوادث است و هیچ موجودی بجز ذات واجب الوجود و عقول بر وجود حرکت تقدم ندارد). و باید دانست که اتصال زمان در وجود مغایر با اتصال حرکت نیست تا که در اینجا دو اتصال وجود داشته باشد. بلکه حال اتصال زمان و اتصال حرکت عیناً نظیر حال جوهر متصل یعنی جسم طبیعی و جسم تعلیمی است (که هر یك در حد ذات خود دارای اتصالند ولی هر دو اتصال، موجود به یك وجودند. یعنی جسم، جوهری است متصل و دارای ابعاد که از نظر ترکب وی از هیولا و صورت جسمیه، جسم طبیعی متصل الاجزاء است و از نظر داشتن امتدادی در جهت ابعاد سه گانه، جسم تعلیمی است و اتصال صفتی است قائم به جسم از هر دو نظر).

پس این امر وحدانی، از حیث هویت اتصالیه غیر قار، حرکت است و از حیث داشتن تعین مقداری، زمان است. پس حرکت امر واحد و موجود واحدی است دارای فاعل واحد و قابل واحد. زیرا حرکت، صفت واحد شخصی است و صفت واحد شخصی، وجود ندارد مگر برای موصوف واحد و صادر از ناحیهٔ فاعل واحد. و این جسم (یعنی جسم موصوف به این صفت شخصیه) نباید از جسم دیگری تکوین یابد و یا جسم دیگری از وی تکوین یابد (یعنی این جسم، نه ماده برای تکوین جسم دیگری است و نه خود از مادهٔ جسم دیگری تکوین یافته بلکه جسمی است ابداعی) و این جسم چنانکه بعضی گمان کرده اند، علت وجود زمان و وجود حرکت نیست، والا جسم زمانی و مشمول زمان نبود. بلکه حدود و اوضاع این جسم به وسیلهٔ زمان و حرکت متعین و متشخص می گردید (پس این جسم، خود مشمول زمان و حرکت است و جسمی که خود، مشمول زمان و حرکت است نمی تواند علت وجود زمان و حرکت باشد). و بنابراین، علت وجود زمان، موجودی است که نسبت آن به اجزای متقدم و متأخر زمان، نسبت واحد غیر زمانی است (و موجودی که نسبتش به امور مختلف و اجزای متقدم و متأخر زمان، نسبت واحدی است، موجودی است عقلانی الوجود) و قبل از این دانستی که بر اساس عقیده و نظریهٔ ما هر جسمی و هر طبیعت ساری در جسم و هر چه عارض بر جسم می گردد مانند شکل و وضع و سایر محسوسات همگی یا بالذات و یا بالعرض، متحرك و غیر ثابت و در معرض زوال و سیلانند. پس فاعل زمان ناچار باید دارای دو جهت باشد. یکی جهت وحدت عقلیه و دیگری جهت کثرت تغیریه، تا به جهت وحدت عقلیه، فاعل زمان باشد و با جهت کثرت و تغیر، منفعل و متأثر و تغیر پذیر باشد؛ و این چنین موجودی (که دارای دو وجههٔ ثابت عقلی و متغیر جسمانی باشد) نیست مگر نفس (زیرا نفس، از نظر ذات و گوهر خویش، موجودی است مجرد و عقلانی الوجود و از نظر تدبیر و تصرف، متعلق است به جسم و موجودی است جسمانی و قابل انفعال و تغیر).

پس نفس جسم اقصی یعنی نفس متعلق به جرم فلك محیط، حافظ و نگهبان زمان و حرکت است و همین نفس با همین جسم، با همین برهان و دلیل مذکور، محدد مکان و محدد جهات عالم است. زیرا جرم شخصی خاص معینی مانند عناصر و موالید همان طور که محتاج به وجود زمان و حرکتند همین طور محتاج اند به مکان و جهتی که به سوی وی حرکت کنند پس با این حال چگونه ممکن است که جرم شخصی معین، بر مکان و جهت تقدم یابد. پس این امور (یعنی زمان و حرکت و مکان و جهت)، یا از جمله مقومات شخص جسم اند از آن جهت که متشخص و متعین است (نه از جهت نفس جسمیت)، و یا از لوازم وجود شخص جسم اند. و لوازم وجود، عیناً مانند لوازم ماهیتند، در اینکه تخلل جعل مابین آنها و ملزومات آنها محال است (یعنی جعل ماهیت و یا

جعل وجود، عیناً جعل لوازم آنها است وجعل لوازم ماهیت ووجود نیازی به جعل علی حده ای ندارد).

اشاره و تنبیه

ماقبل از این شما را به طریقی از طرق عرشی که راهنمای شما است، در اثبات حدوث سرتاسر عالم جسمانی آگاه نمودیم، و گفتیم که عالم جسمانی به جمیع اجزا، حتی افلاك و صور وطبایع و نفوس متعلق به آنها همگی حادثند به حدوث زمانی تجددی. و برای اثبات این مطلب نیز شما را بدین نکتهٔ بدیع متوجه نمودیم که هویات وجودیهٔ موجودات، هویاتی هستند که از نظر ذات و اصل حقیقت و هویت وجودیهٔ خویش محتاج به وجود واجب الوجودند و هویت آنها هویتی است تعلقی، بدون اینکه برای آنها وجودی به نام وجود نفسی، درقبال وجود واجب الوجود باشد؛ ویا اینکه برای آنها با قطع نظر ازوجود جاعل ومقوم خویش بجز بطلان صرف وعدم محض، چیزدیگری به نام ذات ووجود و حقیقت مستقلی تصور گردد. ونیز با برهان عرشی واضح وروشنی ثابت نمودیم که جعل و تأثیر ووجود و عدم و حدوث وقدم به هیچ وجه به ماهیات تعلق نخواهد گرفت. (زیرا ماهیات قبل ازصدوروجود از ناحیهٔ جاعل، معدوم مطلق و نابودمحض اند ودروجود و تحقق ویا هر صفتی ازاوصاف دیگر مانند حدوث وقدم، صرفاً تابع وجود ومجعول به جعل وجودند وبا توجه به این مطلب ومطالب فوق، شبههٔ قِدَم عالم به کلی مرتفع می گردد. وازاینکه گفتیم بجزذات واجب الوجود وعقول، چیزی بر ذات زمان وحرکت تقدم نمی یابد، نباید تصور نمود که عالم قدیم است. زیرا حرکت و زمان و جسم فلك محیط و نفس متعلق به آن، همگی ازنظر ذات ووجود، محتاج به وجود واجب الوجود ومتعلق به اویند و وجودشان مسبوق به عدم است. وهم چنین کلیهٔ عالم اجسام به حکم حرکت جوهریه حادث و دائماً درتجدد و حدوثند). پس بسی شکر و سپاس کن پروردگار خویش را که روزنه ای ازقلب تو به جانب عالم ملکوت بازشد ودری ازمعرفت بردل تو گشود. دلی که دراین جایگاه تاریك و خانه ای مملو از مارها و عقربها و درندگان منزل گرفته است.

سپس بدان که دورترین مردم ازراه وطریق حق وصواب، یعنی آن افرادی که درجاده ای که نمی دانند گام می نهند و به خیال باطل خویش می خواهند ازمذهب و عقیده ای که ازآن هیچ علم واطلاعی ندارند وراه وروش آن را نمی دانند دفاع کنند، آنانند که برای خدا وذات مقدس او اراده های متجدد متغیر غیرمتناهی ثابت می کنند و چنین تصور می کنند که برای خداوند متعال یك ارادهٔ ثابت ازلی قدیم است و نیز برای او اراده های متجدد متغیر غیرمتناهی است (بطوری که برای ایجادهر امر حادث متجددی، ارادهٔ حادث متجددی است متعلق به آن امر. به گمان اینکه صدور هر فعل حادث جدیدی ازجانب فاعل محتاج به ارادهٔ حادث و جدیدی

است). و چنین گمان می کنند که با این عقیده و مسلك باطل و غلط، ازدین و عقاید موحدین دفاع می کنند و تصور می کنند که ایمان به شرایع آسمانی ایجاب می کند که در ذات واجب الوجود اراده های حادث و غیرمتناهی وجود دارد (و برای ایجاد هر حادثی، اراده حادث و جدیدی لازم است) با اینکه ما قبلاً ازاین با برهان ودلیل ثابت نمودیم که موجودی که دارای این چنین خصوصیتی است که دائماً درحال تجدد وتغیر و حدوث است، نفس حرکت است که بالذات، رهین تجدد وحدوث وموجودی است سیال وگذران ویا جسم واوصاف واحوال اوست که بالتبع و بالعرض، آن به آن، درمعرض تجدد و حدوث قرارگرفته و گفتیم که هر حرکت وهر شیء متحرکی ذات و حقیقت وی حادث و متغیر ناثابت است و هرموجودی که چنین است نیازمند به موجود دیگری است که حافظ ومحرك و علت دوام و بقای وی باشد. پس در واقع و حقیقت، خدای عالم درنزد این شخص که منکر حق و حقیقت مسئله شده و خود را مدافع دین وشریعت دانسته و حال آنکه به ظاهر، مسلمان ودرباطن، کافر ومنکر وجود خدا است، عبارت است ازحرکت ویا جسمی که دائماً متحرك به حرکت مستدیر است. (زیرا حدوث و تغیر و داشتن اراده های حادث و متجدد، ازخصوصیات این چنین جسم است). پس این شخص با این عقیده باطل و خطاآمیز خویش چه بسیار ظالم و ستمگر و در حقیقت، منکر وجود خدا و معتقد به تعطیل عالم ازوجود واجب الوجود است وچه نابکارشخصی است که با پیروی ازاین عقیدهٔ کفرآمیزخویش، چگونه جرأت بر جسارت به ساحت مقدس خدای دوعالم پیدا نموده، خدایی که برتر و بالاتر ازآن است که ستمکاران دربارهٔ او می گویند. پس این اشخاص در حقیقت دشمنان خدا و هواداران طاغوت به شمار می روند که با بودن آنان درمیان مسلمانان، اهل دین وپیروان مکتب حق ویقین خوار وبی مقدار شدند واسرار وعلوم ومعارف حَقهٔ خویش را از نظر مردم ظاهرپرست مستور و پنهان داشتند و در زوایای خمول و انزوا و گمنامی بسر بردند و برای رهایی ازگزند آنان بدانجا پناه بردند و بدین سبب کتب و آثار مردان عارف حق پرست وفیلسوفان عالیقدر که بیشتر ازهرچیز، نیت وهمت آنان مصروف مشاهدات روحانیه و نگاهداری دلها ازمکر وفریب واسارت درقید وبند هوای نفس وتصفیه وتهذیب باطن به وسیلهٔ ریاضات حکیمانه و تجلی انوار علویه بوده است، به کلی ازمیان رفته و به دیار عدم و نیستی سپرده شده است.

وای براین دسته ازمردم وراهزنان دین که خودرا به لباس دین وتقوی آراسته وبا سلاح دین پیکر مقدس دین را مجروح ومتدینین واقعی وحقیقی را در نظرمردم خوار ومهجور نموده اند و اگر سیطرهٔ قدرت وخودنمایی وخودآرایی اهل بدعت وهوای نفس وآنان که به وسیلهٔ علم فقه و احکام فرعیهٔ اسلام به دربار سلاطین تقرب یافته اند، در میان نبود، انوار تابنده و فروغ درخشندهٔ حکمت ازقلوب بندگان حق پرست زایل نمی شد وتا بدین حد و به طور کلی محو و

نابود نمی گردید و تاریکی جهل و نادانی و بی خبری از علوم و معارف حَقهٔ اسلامی صفحات روی زمین را فرا نمی گرفت، ولی در هر حال شکر و سپاس خدا را سزاست.

شاهد پنجم
در احوال ماهیت و اعتبارات آن که در طی چند اشراق بیان می گردد

اشراق اول: در تعریف ماهیت (و بعضی از احکام آن)

کلیهٔ اموری که در برابر ما هستند و در حس و ادراك ما می گنجند، برای هر یك از آنها ماهیت و وجودی است (که در ذهن و تصور مغایر با ماهیت و زاید بر اوست، چنانکه قبلا گفته شد). ماهیت چیزی است که به وسیلهٔ آن پاسخ سؤال از حقیقت هر چیزی داده می شود، همان طور که کمیت، چیزی است که به وسیلهٔ آن پاسخ سؤال از مقدار و اندازه هر چیزی داده می شود. و بنابراین، ماهیت یك مفهوم عام و معنای کلی است (زیرا ماهیت، مبین ذات و حقیقت هر چیزی است و ذات و حقیقت هر چیزی در حد ذات، با قطع نظر از خصوصیات، معنای عام و کلی و شامل کلیهٔ افراد است).

گاهی ماهیت، به کلمهٔ «مابه الشیء هوهو» یعنی چیزی که حقیقت شیء به وسیلهٔ اوست تفسیر می شود و این تفسیر، شامل وجود هم می گردد (زیرا وجود، چیزی است که حقیقت هر چیزی بسته به اوست و تا چیزی وجود نداشته باشد حقیقتی ندارد).

(بعضی چنین تصور کرده اند که تعریف و تفسیر ماهیت به هر یك از آن دو عبارت، مشتمل بر دَور است زیرا کلمهٔ «ماهیت»، ترکیبی است از لفظ «ماهو» به اضافهٔ «یاء نسبت» و «تاء» که حرف نقل است. پس تعریف آن به کلمه «ما به الشیء هوهو» تعریف شیء است به خود شیء و این تعریف، دَور است). ولی ما می گوییم که این تعریف و تفسیر، تعریف و تفسیر لفظی است مانند تعریف انسان به لفظ بشر و بالعکس. و در تعریف و تفسیر لفظی، دَور نیست (بلکه دَور در تعریف حقیقی است یعنی در آن مقام که بخواهیم حقیقت چیزی را با جنس و فصل و سایر خصوصیات آن تعریف کنیم). و باید دانست که چون ماهیت انسان مثلا هم به صورت یك فرد خاص شخصی در خارج موجود می گردد و هم به صورت یك معنای عام کلی در ذهن تجلی می کند، بنابراین، ماهیت انسان و یا هر ماهیت دیگری در حد ذات نه مشروط به این است که فرد خاص جزئی و یا معنی عام کلی باشد و نه مشروط به این است که واحد و یا کثیر و متعدد

باشد. و چون ماهیت، در واقع و نفس الامر همواره یا واحد است و یا کثیر و یا عام است و یا خاص و هیچ گاه از یکی از این اوصاف بیرون نیست، نباید گفت که ماهیت در حد ذات و حقیقت خویش یا واحد است و یا کثیر و یا عام و یا خاص. (زیرا این اوصاف، اوصافی است که در یکی از ظروف و مراتب واقع و نفس الامر بروی عارض می گردد ولی همگی از مرتبهٔ ذات و حقیقت اصلیهٔ ماهیت خارجند) و سلب اتصاف از حیثیتی از جنس، منافی با اتصاف از حیثیت دیگری نیست. (پس سلب اتصاف ماهیت به اوصاف نامبرده از حیث ذات، منافی با اتصاف ماهیت بدان اوصاف از حیث واقع و نفس الامر نیست. و نیز باید دانست که نقیض هر چیزی فقط رفع و نفی آن چیز است نه اثبات امری که مقابل اوست. مثلا نقیض سفیدی رفع و نفی سفیدی است نه اثبات وجود سیاهی، هر چند ممکن است وجود سیاهی توأم با نفی سفیدی باشد). و بنابراین، نقیض اقتضا نمودن چیزی چیز دیگری را، فقط عدم اقتضای اوست نه اقتضای امری مقابل آن تا که از عدم اقتضای احد متقابلین، اقتضای مقابل دیگر، لازم آید.

(پس این حکم عیناً در مورد ماهیت، نسبت به وجود و عدم جاری است. یعنی سلب هر یك از طرفین از مرتبهٔ ذات ماهیت، مستلزم ثبوت دیگری نیست). و بنابراین هرگاه وجود را از مرتبهٔ ذات و ماهیت ممکن الوجود سلب نمودیم، سلب وجود، مستلزم ثبوت عدم در مرتبهٔ ذات و ماهیت او نیست (و مرتبهٔ ذات و ماهیت ممکن الوجود، از هر دو نقیض، یعنی از وجود و عدم، خالی است). زیرا خالی بودن شیء از هر دو امر نقیض، هر چند در جمیع مراتب واقع و نفس الامر محال است (و ماهیت در واقع و نفس الامر متصف به یکی از آن دو امر است) لکن خلو ماهیت از هر دو نقیض، در مرتبهٔ ذات که یکی از مراتب واقع و نفس الامر است جایز است. زیرا واقع و نفس الامر، اوسع از مرتبهٔ ذات است. (پس ممکن است که ماهیت در یکی از مراتب نفس الامر که مرتبهٔ ذات ماهیت است از هر دو نقیض عاری و خالی بوده و متصف به هیچ کدام نباشد ولی در مراتب دیگر نفس الامر، متصف به یکی از آن دو نقیض باشد). علاوه بر اینکه نقیض وجود شیء، در مرتبهٔ ذات، رفع وجود اوست در مرتبهٔ ذات به طوری که کلمهٔ «در مرتبه»، ظرف و قید شیء مرفوع باشد نه ظرف و قید رفع، یعنی رفع شیء مقید، نه رفعی که مقید است. (مثلا نقیض اثبات وجود کتابت در مرتبهٔ ذات انسان، نفی وجود کتاب در مرتبهٔ ذات انسان است. بدین گونه که همانطور که قید در مرتبهٔ ذات، در قضیهٔ موجبه، قید برای کتابت است، همین طور در قضیهٔ سالبه نیز قید برای کتابت باشد نه قید برای سلب.

و خلاصه اینکه نقیض اثبات وجود شیء در مرتبهٔ ذات، نفی وجود شیء در مرتبهٔ ذات است بطوری که قید «در مرتبه» هم در قضیهٔ موجبه و هم در قضیهٔ سالبه، به اصطلاح ادبا ظرف و قید وجود شیء باشد و طبق قانون تناقض، صدق یکی مستلزم کذب دیگری باشد. ولی در اینجا هر دو قضیهٔ موجبه و سالبه با هم سلب نشده اند تا که ارتفاع نقیضین لازم آید. زیرا قضیهٔ موجبه،

کاذب است و قضیهٔ سالبه صادق است بلکه وجود در مرتبه و سلب وجود، در مرتبه، به طوری که قید «در مرتبه» در قضیهٔ سالبه، قید سلب باشد، سلب شده اند. ولی این دو قضیه نقیض یکدیگر نیستند و هر دو کاذبند. پس آنچه که با هم سلب شده اند نقیض یکدیگر نیستند و آنچه که نقیض یکدیگرند با هم سلب نشده اند زیرا موجبه کاذب است و سالبه صادق است). و بدین سبب (یعنی به سبب اینکه وجود مقید به قید بودن در مرتبهٔ ذات، مرفوع است نه وجود مطلق و بدین جهت گفته می شود که مرتبهٔ ذات ماهیت، هم خالی از وجود و هم خالی از عدم است)، شیخ الرئیس در کتاب *شفا* گفته است که اگر کسی از دو طرف نقیض سؤال نمود (و گفت که آیا دو طرف نقیض یعنی وجود و عدم، داخل در مرتبهٔ ذات ماهیت اند؟) جواب این سؤال، سلب کلی است، یعنی هم سلب وجود و هم سلب عدم از مرتبهٔ ذات. ولی به شرط تقدیم حرف سلب بر قید حیثیت، بدین گونه که گفته شود «لیس الانسان من حیث هو انسان موجوداً و لا معدوماً و لا شیئاً من العوارض» یعنی نیست انسان از آن حیث که انسان است، نه موجود و نه معدوم و نه هیچ یك از عوارض دیگر (تا بدین طریق، وجود و عدم و یا هر عارض دیگری را از مرتبهٔ ذات خارج کنیم و ثابت کنیم که مرتبهٔ ذات نه متصف است به وجود و نه متصف است به عدم و یا به عارض دیگری). و باید دانست که مقصود از تقدیم حرف سلب بر حیثیت، این نیست که بدین وسیله برای شخص سائل ثابت کنی که این عارض، (یعنی وجود و عدم و یا عارض دیگری) از مقتضیات ذات ماهیت نیست تا که در مورد لوازم ماهیت (از قبیل زوجیت برای اربعه که از مقتضیات ماهیت اربعه است) به طریق ایجاب پاسخ دهی؛ چنانکه بعضی از حکما چنین تصور کرده اند. زیرا این تصور، تصور باطلی است و هم چنین مقصود از تقدیم حرف سلب بر حیثیت، این نیست که جواب، به صورت قضیهٔ موجبهٔ معدوله نباشد (زیرا به عقیده آنان با تأخیر حرف سلب از حیثیت و گفتن «الانسان من حیث هو انسان لیس بموجود و لا بمعدوم»، قضیه، قضیهٔ موجبهٔ معدولة المحمول می شود).

ولی چنین نیست زیرا ملاك و میزان فرق بین عدول و سلب (یعنی فرق مابین قضیهٔ موجبهٔ المحمول و قضیهٔ سالبهٔ بسیطه)، تقدیم حرف ربط بر حرف سلب و تأخیر حرف ربط از حرف سلب است (که در صورت اول، قضیه، قضیهٔ موجبهٔ معدوله می شود مانند «الانسان من حیث هو انسان لیس کذا و کذا» و در صورت دوم، قضیه، قضیهٔ سالبهٔ بسیطه می شود مانند «الانسان لیس من حیث هو انسان کذا و کذا»).

پس با توجه کامل به مطالب مذکور باید دانست که هرگاه دو قضیهٔ موجبه که در قوه دو قضیهٔ متناقضین اند (مانند «الانسان واحد او کثیر» که در قوه «الانسان واحد» و «الانسان لیس واحداً» می باشند. و یا دو قضیه که یکی موجبهٔ محصّله و دیگری موجبهٔ معدولة المحمول اند مانند «الانسان واحد» و «الانسان لاواحد»). مورد سؤال قرار گرفتند و از ما پرسیدند که «هل

الانسان واحد او کثیر» و یا پرسیدند «هل الانسان واحد او لاواحد»، ما ملتزم به جواب و پاسخ دادن به سؤال این سائل نیستیم و اگر بخواهیم پاسخ بدهیم باید در پاسخ هر دو سؤال بگوییم نه این است و نه آن (یعنی در پاسخ سؤال اول بگوییم انسان نه واحد است و نه کثیر و در پاسخ سؤال دوم نیز بگوییم انسان نه واحد است و نه لاواحد) برخلاف آنگاه که دو قضیهٔ موجبهٔ بسیطه و سالبهٔ بسیطه که نقیض یکدیگرند مورد سؤال قرار گیرند بدین گونه که از ما بپرسند «هل الانسان واحد اولیس الانسان واحداً» (که در این صورت ما باید حتماً جواب بدهیم و در جواب این سؤال، یکی از طرفین ایجاب و یا سلب را اختیار کنیم زیرا ارتفاع نقیضین در واقع و نفس الامر محال است و یکی از طرفین به حکم ضرورت متحقق خواهد بود). و اما سر اینکه در دو سؤال اول، پاسخ لازم نیست این است که از نظر عرف، سؤال از دو طرف مسئله به صورت قضیهٔ موجبه، بدین معنی است که (انسان یا واحد است و یا کثیر و اینکه) اگر متصف به وحدت نباشد حتماً متصف به کثرت است و یا بالعکس (ولی یا نباید اصلا جواب داد و یا اگر جواب بدهیم باید هر دو را نفی کنیم زیرا مقصود سائل از اتصاف به هر یك، اتحاد اوست با ذات انسان و مقصود ما از نفی هر دو صفت، نفی اتحاد آنها با ذات است). و مسلماً اتصاف ذات به هر یك از این دو صفت مستلزم اتحاد با آن نیست.[42] (ضمناً باید گفت که مابین حکما در مورد وجود کلی طبیعی در خارج، اختلاف است. بعضی کلی طبیعی را موجود به وجود اشخاص و بعضی در ضمن وجود اشخاص و جزئی از وجود اشخاص و بعضی آن را موجودی واحد و مستقل از وجود اشخاص می دانند و این عقیدهٔ سوم، عقیدهٔ «شیخ همدانی» است که شیخ الرئیس از قول او نقل می کند).

در ابطال این عقیده می گوییم انسان کلی طبیعی، یعنی حقیقت کلیهٔ انسانیه، نه یك فرد از انسان و واحد بالعددی است که با وحدت و تعین خویش موجود در کلیهٔ افراد باشد. زیرا افراد انسان در اماکن و نقاط مختلفهٔ عالمند و هر فردی در یك مکان معینی است و محال است که فرد واحدی در اماکن متعددی موجود باشد. و اگر انسانیت افراد انسان، موجود واحد بالعددی مانند زید و عمرو و غیره بود، اتصاف وی به صفات متقابل و متضاد، محال بود. (زیرا هر فردی از افراد انسان از جهات مختلفی دارای اوصافی است مخصوص به خود که در دیگری یافت نمی شود. مثلا یکی سفید و دیگری سیاه رنگ و یا یکی بلندقامت و دیگری کوتاه و یا یکی عالم و دیگری جاهل و یا یکی مؤمن و دیگری کافر است: و چگونه ممکن است که فرد واحد معینی در آن واحد به کلیه این اوصاف متقابل متخالف متضاد، متصف گردد). پس این عقیده کاملا باطل و نادرست است بلکه باید گفت آن حقیقت واحدی که در ذهن و تصور، کلیت بر روی

---

۴۲. برای درك بسیاری از نکات و مطالب مندرج در این کتاب از آغاز اشراق اول شاهد پنجم تا خاتمهٔ آن به حواشی و تعلیقات اینجانب در کتاب *ایضاح المقاصد* مراجعه شود. ـ م.

عارض می گردد و به نام کلی طبیعی نامیده می شود، در کلیهٔ افراد خویش در خارج به نحو دیگری موجود خواهد بود (بدین گونه که حقیقت کلیهٔ انسان مثلا در کلیهٔ افراد انسان موجود است ودر هر فردی با خصوصیت همان فرد موجود خواهد بود و وجود هر فردی مظهری از مظاهر و نمایشگر اوست. نه اینکه عین آن فرد است زیرا خود در حدذات، کلی است و نه جزء آن فرد است، چون فرد، مرکب از کلی و تشخص نیست و نه آنچنان که به صورت واحد بالعدد درمیان کلیهٔ افراد، موجود باشد و نه اینکه در خارج معدوم است، چنانکه بعضی پنداشته اند). و نیز (در تعقیب ابطال عقیدهٔ «شیخ همدانی» می گوییم) انسانیت هر فردی از افراد انسان نه به این است که این فرد، منسوب به انسانیتی است مستقل در وجود ومنفرد از کلیهٔ افراد به نام کلی طبیعی. (زیرا نسبت فرد، به کلی طبیعی انسان که مستقل در وجود و از وی جدا است اورا انسان نمی کند) بلکه حقیقت مطلب این است که از برای هر فردی از افراد انسان، انسانیت دیگری است غیر از انسانیت متعلق به فردی دیگر (بدین معنی که در هر فردی سهمی است از حقیقت کلیهٔ انسانیت). و اما معنی عام مشترك مابین کلیهٔ افراد، یعنی مفهوم عام ذهنی انسان، امری است عقلی و موجود در عقل.

اشراق دوم: در بیان کلی و جزئی

کلی چیزی است که نفس تصور وی مانع ازصدق بر افرادزیادی نباشد(مانندمفهوم انسان که بر کلیهٔ افراد انسانهای موجود در خارج، صدق می کند). پس وجود کلی به صفت کلیت، در خارج ممتنع است. زیرا اگر کلی، در خارج تحقق یابد مانند سایر موجودات خارجیه دارای هویت وتعین وتشخص خواهد بود ودر عین تعین وتشخص، مشترك مابین افراد خواهد بود (و این امری است محال). بعضی چنین اشکال کرده اند که طبیعت موجود در ذهن نیز دارای هویت خاص و وجودی متعین و متشخص است. زیرا طبیعت موجود در ذهن نیز مقارن با اموری است که موجب تعین و تشخص و تمیز او خواهند بود. ازقبیل حصول و تحقق در نفس خاص معین و تجرد از امور حسیّه (یعنی ماده و عوارض ماده. زیرا حصول طبیعت در نفس شخص معین وهم چنین تجرد وی ازماده و عوارض ماده، خود موجب تشخص و تعین و سلب صفت کلیت از وی می گردد).

بعضی گفته اند کلیت کلی عبارت است ازانطباق او بر افراد کثیر که این انطباق، نه ازجهت تعین و تشخصی است که به علت حصول وی درذهن شخص معینی بر وی عارض گشته است، بلکه از جهت معنا و حقیقت ذات اوست.

صاحب کتاب *مطارحات* گفته است که کلیت کلی ازاین نظر است که (طبیعت موجود در ذهن)، ذات وحقیقتی است مثالی وادراکی وشبحی است غیرمتأصّل دروجود. زیرا وجود او در

ذهن، وجودی است ظلی و منعکس از خارج و قائم به نفس (و این وجود، سایه‌ای است از اشخاص خارجی که در نفس افتاده و طبعاً مقتضی ارتباط با افراد خارجی و انطباق بر آنها است) نظیر وجود سایهٔ شخصی که بالطبع مقتضی ارتباط به غیر یعنی ارتباط به شخص صاحب سایه است.

حکمت مشرقیه

طبایع جسمانی (ازقبیل جماد ونبات وحیوان وانسان) دروجود خارجی محتاجند به وضع و مقدار وشکل ونظایر آنها ازاموری که عارض بر آنها می گردند وآنها رادرمعرض حس وقابل اشارهٔ حسیه قرارمی دهند. پس این امور ازجمله اموری هستند که مؤثر دروجود خارجی آنها و داخل در قوام هویت و تعین وجود جزئی آنها می باشند. به طوری که اگر یکی از این امور و اعراض نامبرده ازهر فردی ازافراد خارجی آنها برداشته شود، تعین وتشخص وخصوصیت وی ازبین خواهد رفت و آن نه آن فردی است که به عنوان يك فرد معین شناخته شده بود. و اما وجود عقلانی طبایع جسمانی وجودی است که طبیعت بر حسب آن وجود، نسبتش به کلیهٔ افراد خارجی که دارای اوضاع مختلف و خصوصیات منفاوت مادی اند، متساوی است. زیرا این وجود یعنی وجود عقلانی، وجودی است مجرد ازماده و نسبت وجود مجرد به کلیه افرادوآحاد مادی الوجود نسبت واحدی است که به هیچ وجه درآن اختلاف وتفاوتی نیست. این است معنی کلیت طبایع کلیه و کلیت بدین معنا به هیچ وجه منافی با جزئی بودن آنها ازلحاظ موجودبودن در عقل شخص معین نخواهد بود، بلکه بودن آنها در عقل، مؤکّد کلیت آنها است (زیرا عقل همواره اموری را ادراك می کند که قابل انطباق بر افراد کثیری است).

و اما آنچه را که نخست در بیان معنی کلیت گفتند در حقیقت بیان معنی کلیت نیست. (زیرا مطابقت با افراد کثیر، امری است مشترك مابین ماهیت «بشرط لا» یعنی به شرط کلیت که کلی عقلی است وماهیت «لابشرط شیء» که کلی طبیعی است). ودراین جهت هیچ فرقی مابین این دو قسم یعنی ماهیت «بشرط لا» که کلی عقلی است و ماهیت «لابشرط» که کلی طبیعی است نیست، در حالتی که ماهیت «لابشرط شیء» نه کلی است و نه جزئی. و نیز آنچه را که ثانیاً براساس نظریه صاحب *مطارحات* در بیان معنی کلیت گفتند، قابل قبول نیست زیرا عدم تأصّل واستقلال دروجود، موجب کلیت نخواهد بود ولی در این گفتار و نظریه، سری است که به زودی بیان خواهد شد.

حکمت عرشیه

اموری که در يك معنای کلی مشترکند به وسیلهٔ یکی از چهار چیز ازیکدیگر ممتاز و جدا

خواهند شد. زیرا اگر اشتراك آنها فقط دریك امر عرضی است (مانند اشتراك حجر و شجر در رنگ سفیدی) امتیاز و افتراق آنها به نفس ذات و ماهیت آنها است. و اگر اشتراك آنها در امر عرضی نباشد (بلکه دریك امر ذاتی باشد) بنابراین امتیاز و افتراق آنها ازیکدیگر یا به وسیلهٔ فصل است در صورتی که اشتراك. در معنای جنسی باشد (مانند انسان و فرس که دو نوع مشترك در حیوانیت اند و هر يك ازدیگری به وسیلهٔ فصل مخصوص به خود ممتاز و جدا خواهد شد)، و یا به وسیلهٔ امر عرض غیر لازم (یعنی عرض قابل زوال و انفکاك است) در صورتی که اشتراك انها در معنای نوعی باشد. (مانند زید و عمرو که هردو در معنی انسانیت مشترکند و هر يك ازدیگری به وسیلهٔ کم و کیف و شکل و یا سایر عوارض قابل زوال و تغییر، ممتاز و جدا خواهد شد). و گاهی امتیاز و افتراق مابین امور، به وسیلهٔ نقص و تمامیت افراد ماهیت واحدی است که این ماهیت و طبیعت واحد متفقٌ علیه، در کلیهٔ افراد، موجود است (ولی ظهور این طبیعت در فردی، قوی تر ودر فرد دیگری ضعیف تر است وقوی وضعیف، هردو در نفس طبیعت متحد و مشترکند). زیرا به عقیدهٔ ما قاعده ای را که متأخرین از حکما در مورد وجوب و لزوم اختلاف مابین افراد تام و ناقص، در نفس حقیقت و طبیعت گفته اند قاعده ای است باطل و موهون.

واما امتیاز اشخاص (را که جمهور به وسیلهٔ امر عرضی غیر لازم می دانند، از نظر ما صحیح نیست زیرا عوارض شخصیه از قبیل کم و کیف و وضع و شکل، هیچ يك علت تشخص نیستند بلکه همگی امارات و علایم تشخصند و) حق این است که تشخص، حاصل نمی گردد مگر به وسیلهٔ وجود چنانکه معلم ثانی ابونصر فارابی معتقد است. زیرا همانطور که قبلا تذکر دادیم، وجود، به نفس ذات خویش، متعین و متشخص است (و موجب حقیقی تشخص و تعین، چیزی است که خود به نفس ذات خود، متشخص و متعین باشد نه به وسیلهٔ غیر و عوارض شخصیه که جمهور آنها را علت تشخص می دانستند زیرا تعین و تشخص خود آنها نیز به وسیلهٔ وجود است نه به ذات آنها) و اگر در هر موجودی، قطع نظر از نحوه وجود او کنیم، این چنین موجودی از نظر عقل ابا و امتناع از شرکت مابین افراد کثیر ندارد هر چند هزاران مخصص به وی اضافه کنیم. (پس هر چند ممکن است که موجودی به وسیلهٔ انضمام اموری از سایر موجودات ممتاز و جدا گردد) زیرا امتیاز در واقع و حقیقت، غیر از تشخص است زیرا قسم اول یعنی امتیاز حالتی است برای موجودی نسبت به موجودات دیگری که همگی دریك امر عامی مشترك باشند (هر چند با امتیاز و جدایی از انها، در خود در حد ذات، کلی و قابل انطباق بر افراد کثیری باشد مانند امتیاز انسان از سایر انواع حیوانات که در جنس حیوانیت با هم مشترکند و در عین امتیاز از سایر انواع، خود نیز معنی عام و کلی است).

ولی قسم دوم یعنی تشخص، صفتی است برای موجودی در نفس ذات خویش (نه به اعتبار

مقایسهٔ آن با دیگری، و در حقیقت، امتیاز، صفت نسبی و اضافی است و تشخص صفت نفسی است) تا بدین حد که اگر بالفرض برای او فرد دیگری به نام مشارك با وی نباشد نیازی به وجود ممیزی زاید بر خویش ندارد، با اینکه در حد ذات خویش دارای تشخص و تعین است. و بعید نیست که تمیز، در موجود مادی (نظیر انسان و فرس و نظایر آنان)، موجب حصول استعداد و شایستگی وی برای قبول وجود خاص متعینی گردد. زیرا تا ماده، استعداد خاصی برای پذیرفتن وجود خاصی برای فرد معینی از نوع نداشته باشد، آن وجود خاص، از ناحیهٔ مبدأ فیاض بر وی افاضه نخواهد شد. پس آنچه که از قول حکما و فلاسفه، نقل کرده اند دایر بر اینکه تشخص شیء به وسیلهٔ نحوی از احساس و مشاهده است، می تواند ناظر به گفتار ما باشد. زیرا علم به هویت خاص وجود، ممکن نیست مگر به وسیلهٔ مشاهدهٔ حضوری (زیرا قبلا گفته شد که حقیقت وجود در ذهن نگنجد و علم به حقیقت و نحوهٔ وجود هر موجودی جز از طریق شهود میسر نیست). و هم چنین گفتار آنان که گفته اند تشخص شیء به وجود فاعل و جاعل اوست نیز صحیح و قابل توجیه است. زیرا فاعل، معطی و بخشندهٔ وجود است و وجود در هر موجود، عین تشخص و تعین است. پس فاعل یعنی معطی وجود، همان است که مایهٔ تشخص است (زیرا فاعل، معطی وجود است و وجود عین تشخص است). و قبل از این از طریقهٔ ما در مورد وجود بر تو معلوم شد که وجود در هر موجودی، متقوم به وجود فاعل خویش است. پس وجود که عین تشخص است متقوم به فاعل تشخص است. و هم چنین عقیدهٔ آن کس که گفته است تشخص هرچیزی به واسطهٔ ارتباط اوست به وجود حقیقی که مبدأ کل و متشخص به ذات خویش است، نیز از نظر ما قابل توجیه و تطبیق بر طریقهٔ ما است. هر چند صاحب این عقیده قایل به اصالت ماهیت است. زیرا دانستی که ماهیات، به هیچ وجه مرتبط به وجود واجب الوجود نخواهند شد مگر به وسیلهٔ وجودات خاص به آنها. (پس ارتباط ماهیات به وجود حق و تعین و تشخص آنها نیز به واسطهٔ وجوداتی است که متشخص بالذات و متقوم بالذات به وجود واجب الوجودند؛ هر چند گوینده مزبور معتقد به اصالت وجود و تحقق وجود در ماسوای واجب الوجود نباشد) والاّ مفاهیم ماهیات بالذات و بالفطره، اموری جدا و منفصل از یکدیگرند پس ناچار هر چیزی به وسیلهٔ وجود، بوجود واجب الوجود مرتبط می گردد. زیرا وجود او وجودی اصیل و تابنده نور هستی و وجود بر جمیع موجودات است و وجودات، همگی اشعه و لمعات و اشراقات وجود اویند و ماهیات، فروع و توابع و سایه های وجوداتند.

و نیز گفتار بعضی از ارباب تدقیق مبنی بر اینکه تشخص هرچیزی به وسیلهٔ جزء تحلیلی اوست (که مقصود، وجود است) ناظر به همین تحقیق ودر همان مسیری است که ما اختیار کرده ایم (زیرا از نظر حکما بالاتفاق، نفس ذات و ماهیت، به نفس ذات و ماهیت، امر عام و مفهوم کلی است و تاچیزی با او منضم نگردد، به هر عنوان از عناوین که باشد تشخص و تعین

نخواهد داشت. خواه آن امر منضم به ماهیت، وجود اصیل و یا وجود اعتباری و یا ارتباط به جاعل و انتساب به فاعل باشد). واگر نه اینکه مرام و مسلك گویندهٔ مزبور، اصالت ماهیت و انکار اصالت و تحقق وجود در خارج بود، هر آینه ممکن بود که عقیدهٔ او را در مورد تشخص، به عقیده صاحب *مطارحات* ارجاع داد (و نظریهٔ او را در این مسئله با نظریهٔ وی تطبیق نمود) و آن نظریه این بود که عامل تشخص و مانع از شرکت و کلیت، عینیت و تحقق شیء در خارج است. زیرا گفته شد که عقیده و مذهب صاحب *مطارحات* این است که شرکت، در حقیقت، عبارت است از مطابقت با افراد ولی نه هر مطابقتی بلکه مطابقت معنایی که دارای هویت عینیه متأصّلی نباشد (بلکه فقط مثال و شبحی باشد در ذهن). لکن این گوینده (که مقصود، سیّد سَنَد است) در تمام کتابهای خود بدین مسئله تأکید نموده است که وجود، امری است ذهنی و اعتباری و هویت و حقیقتی در خارج ندارد (و بنابراین نمی توان از نظر این شخص، تحقق و عینیت را مانع از شرکت دانست).

بحث عرشی

کاش می دانستم که اگر تشخص هر موجودی به نفس امر متشخصی است غیر وجود (که به عقیده آنان امر اعتباری است) و غیر وجود، یا نفس ماهیت مشترك مابین افراد به تنهایی است و یا ماهیت توأم با عوارض دیگری از قبیل کم و کیف و این و متی، در حالتی که گویندهٔ این سخن خود معترف است به اینکه هر یك از این امور، خود، نیز ماهیتی است که نفس تصور آنها مانع شرکت مابین افراد کثیر نیست (بلکه هر یك، امر کلی است) و مسلم است که مجموع حاصل از چند کلی نیز کلی است و این هویت متشخص بالذات امری است خارج از وجود خاص که متعین و متشخص به نفس ذات خویش است، پس چه چیز غیر از وجود، در این امر است که موجب منع شرکت و علت تعین و تشخص اوست.

و اما در مورد عقیدهٔ بعضی از علما مبنی بر اینکه تشخص، به سبب ماده است، باید گفت مقصود آنها از تشخص، تمیزی است که ناشی از استعداد خاصی است در شیء که به وسیلهٔ آن استعداد، آمادهٔ قبول هویت شخصیه می گردد (مانند زید که به وسیلهٔ تمیز ناشی از ناحیهٔ استعداد ماده، مستعد برای قبول وجود خاص و هویت شخصیه مخصوص و شایسته به خود می گردد). وگرنه حال هیولی در ممانعت از شرکت از نظر تصور در ذهن، عیناً حال سایر امور مذکور است. (یعنی همانطور که نفس تصور سایر امور، مانع از شرکت مابین افراد کثیر نیست، همینطور نفس تصور هیولی مانع از شرکت مابین افراد کثیر نیست، و بنابراین نمی توان هیولی را سبب تشخص دانست). بلی فقط باید گفت که نوع متکثر الافراد (مانند انسان و حیوان و حجر و شجر و نظایر آنها) در موجودشدن هر فردی از افراد، به وجود شخصی مخصوص به

خود، محتاج به وجود ماده ای است که به وضع خاص و زمان خاصی تخصیص یافته است.

پس معلوم شد که وجود ماده نیز برای تشخص یافتن شیء کافی نیست. زیرا غالباً دو فرد شخصی متباین در وجود، در بسیاری از صور و اعراض، در یك مادهٔ واحد در دو زمان مختلف قرار می گیرند و امتیاز هر یك از این دو فرد از دیگری فقط به وسیلهٔ زمان است نه به واسطهٔ ماده. (مانند صورت هوای موجود در ماده ای که پس از زمانی به صورت آب مبدل می گردد و یا مانند دو شکل مختلفی که در دو زمان مختلف روی فلزی ترسیم گردد).

و هم چنین در مورد گفتار بهمنیار دایر بر اینکه تشخص و امتیاز افراد از یکدیگر در زمان واحد، به سبب احوال و اوصاف ماده از قبیل وضع و حیّز است، باید گفت که مقصود او از تشخص، ممیّزی است که فارق مابین افراد است (و خلاصه، مقصودش از تشخص، علائم تشخص است نه نفس تشخص). ولذا هنگامی که دید وضع و زمان، تغیر و تبدل پیدا می کنند و در عین حال، تعین و تشخص شخص به حال خود باقی است، حکم نمود به اینکه مشخص، (وضع خاص معین نیست بلکه) فرد نامعلوم و نامتعینی است از افراد اوضاعی که در زمان وجود شخص بر وی وارد می گردند. واگر مقصود او از تشخص، علائم تشخص و لوازم وجود شخص نبود، چگونه این حکم از وی جایز و روا بود. زیرا (همان طور که خود او در حکم مزبور اشاره نموده است) وضع، مانند سایر ماهیات است در این جهت که او هم دارای ماهیت کلی و فرد خاص شخصی است و مجدداً این سؤال در پیش می آید که آیا تشخص و تعین وضع خاص از ناحیهٔ چیست.

بحث و تحصیل

امام فخرالدین رازی در مورد تعین و تشخص طبایع کلیه، اشکالی کرده است بدین تقریر که انضمام تعین به طبیعت، محتاج به این است که طبیعت، قبل از انضمام تعین به او خود دارای تعین باشد. (زیرا تا چیزی خود، موجود و متعین نباشد نمی توان چیزی با او منضم نمود). و پاسخی را که شارح محقق (کتاب *اشارات* خواجه نصیرالدین طوسی)، داده است کافی و وافی در حل اشکال نیست. بلکه ماده و ریشهٔ اشکال قطع نمی گردد، مگر با توجه به تحقیق ما در مسئلهٔ وجود و کیفیت انضمام وجود به ماهیت در ذهن و تقدم وجود بر ماهیت در خارج. (زیرا بر اساس آن تحقیق، هر چند وجود در ذهن عارض بر ماهیت و منضم به اوست ولی در خارج، وجود، محقق ماهیت و نشان دهندهٔ او و بدین سبب نیز موجب تعین و تشخص اوست. نه اینکه وجود، در خارج امری است منضم به ماهیت تا که محتاج به تعین قبلی و موجودیت قبل از وجود باشد).

حکمت مشرقیه

بدان که وجود جسم، عین اتصال مقداری اوست که دارای وضعی است مستلزم تحیّز، و وجود زمان عبارت است از نفس امتداد جسم که فاقد ثبات و قرار و دائماً در تجدد و حدوث و تغیر است. زیرا قبل از این ثابت شد که جوهر صوری جسم که طبیعت نامیده می شود، امری است متجدد و متغیر بالذات و مستلزم وجود حرکت (بدان گونه که وجود حرکت، در جعل و ایجاد، تابع و توأم با وجود طبیعت است). و ضمناً دانستی که تجدد و تغیر در ذات، موجب خروج شیء از تشخص و تعین نمی گردد. پس با توجه به این نکته ثابت و محقق شد و با نور حق و حقیقت آشکار گشت که تشخص هر چیزی به نفس وجود و هویت وجودیهٔ اوست و بنابراین (که گفتیم وجود زمان که نفس امتداد متجدد متغیر است و وجود وضع، هر دو لازمهٔ وجود اتصال مقداری اند)، صحت گفتار ما دایر بر اینکه وجود وضع و زمان هر دو از جمله مشخصات اند ثابت و مسلم شد. (زیرا هردو نیز دونحو از وجودند که لازمهٔ وجود اتصال مقداری و امتداد جسمانی اند و تشخص، به وسیلهٔ وجود است و در حقیقت، وجود وضع و زمان سبب تشخص است) و علی هذا سخن «شیخ» دایر بر اینکه شیء به وسیلهٔ وضع و زمان، کسب تشخص می کند و تا چیزی به ذات خویش، متشخص و متعین نباشد، سبب تشخص و تعین دیگری نخواهد شد و بنابراین، وضع، به نفس ذات خویش متشخص است، سخنی است نادرست. زیرا مقصود «شیخ» چنانکه از ظاهر کلام او مستفاد می گردد این است که وضع، در میان سایر امور از جمله اموری است که به نفس ذات خویش متشخص است. ولی همان طور که گفتیم این مطلب قابل قبول نیست. زیرا وضع، مانند سایر موجودات مرکب از ماهیت و وجود، دارای ماهیت و وجود است (و وجود، علت تشخص هر موجودی است) زیرا هر وجودی به نفس ذات خویش متشخص است (پس متشخص بالذات، وجود وضع است نه ذات وضع). بلی چون نحوه وجود جسم هیچ گاه از وجود وضعی از اوضاع منفك و جدا نیست و وجود وضع مانند وجود جسم، متشخص بالذات است، گمان کرده اند که جسم، به وسیلهٔ وضع، متشخّص و متعیّن می گردد و وضع به ذات خود متشخص و متعین می گردد. وهمین گمان و اشتباه، نیز در مورد زمان پیش آمده است. پس ثابت شد که زمان و وضع وسایر اوصاف و عوارض جسم همگی از لوازم تشخص جسم اند نه از مقومات جسم و علل تشخص و تعین او.

بحث و تحصیل

بعضی گفته اند که هر گاه دو فرد از یك نوع در محل، متحد باشند امتیاز هر یك از دیگری به وسیلهٔ زمان خواهد بود (مانند دو فرد از سفیدی که در دو زمان مختلف در محل واحدی مانند کاغذ و یا جسم دیگری قرار گیرند) ولی بعضی از حکما بر این گفتار چنین ایراد کرده اند که اگر زمان، مقدار حرکت فلك باشد، چنانکه حکما معتقدند. بنابراین، محل زمان، جسم واحدی است و در این صورت چگونه اجزای زمان و قطعات پی در پی آن از یکدیگر امتیاز پیدا می کنند (و چگونه ممکن است که بعضی از اجزای زمان را متقدم و بعضی دیگر را متأخر نام نهاد) در حالتی که محل آنها یکی است و همگی در محل، متحدند.

پاسخ این ایراد این است که حقیقت زمان (همان طور که در محل خود گفته شد) حقیقتی است متجدد و گذران و ناپایدار و برای زمان، ماهیتی بجز اتصال انقضا و تجدد نخواهد بود (و مسلم است که اجزای چنین ماهیتی بالذات ازیکدیگر ممتاز و مشخص اند و هر جزئی از اجزای آن به نفس ذات خویش نه به وسیلهٔ امر دیگری متقدم بر جزء دیگری است). پس سؤال از اینکه چرا امروز بر فردا تقدم یافته و چرا این دو جزء از زمان از یکدیگر ممتاز و جدا گشته اند با آنکه هر دو جزء در ذات و ماهیت متساویند، عیناً مثل سؤال از این است که چرا فلك، فلك است و چرا انسان، انسان است. زیرا برای هر روزی به جز آنکه متقدم بر روزدیگری باشد و بالذات ازوی ممتاز و جدا باشد، وجود و هویت دیگری نخواهد بود. همان طور که تقدم عدد دو بر عدد سه و امتیاز آن از این جز به اینکه آن عدد، عدد دو است و آن دیگری عدد سه است به چیزدیگری نخواهد بود. و هم چنین امتیاز خط یك ذراعی از خط نیم ذراعی، فقط به نفس هویت هر یکی است (نه به امری زاید بر اصل ماهیت خط) زیرا هویت خط یك ذراعی با قطع نظر از امور خارجی از قبیل محل و زمان، از هویت خط نیم ذراعی ممتاز و جدا است.

پس با این بیان، معلوم شد که تمیز مابین اشیاء همان طور که گاهی به نفس ذوات و ماهیات آنها است (مانند تمیز انسان از فرس و حجر از شجر)، همین طور گاهی به نفس هویات و وجودات خاصهٔ افراد متحد در نوع است (مانند تمیز زید از عمرو) بلکه اصل و اساس در جمیع تمیزات و تعینات، وجود است زیرا کلیهٔ تعینات، تابع وجودند چنانکه معلوم شد.

حکمت عرشیه

(لازم بر دو قسم است. لازم اصطلاحی و لازم غیر اصطلاحی. لازم اصطلاحی لازمی است که معلول وجود ملزوم و تابع اوست، مانند حرارت که لازم وجود خارجی آتش است. لازم غیر اصطلاحی لازمی است که احیاناً و یا به طور مداوم ملازم وجود ملزوم بوده ولی معلول او نیست. مانند شکل مثلث و یا مربع که لازم وجود خارجی جسم مرکب است ولی معلول وی نیست، نه شکل کروی که لازم جسم بسیط و معلول طبیعت اوست).

(با توجه به این مقدمه باید گفت که) گفتار «شیخ» و سایر حکما دایر بر اینکه تشخص هر فردی از عقول، لازم ماهیت اوست، سخنی است نادرست، در صورتی که مقصود آنان از لازم، لازم اصطلاحی باشد. زیرا تشخص یا عین وجود و یا مساوق با وجود است در حالتی که با دلیل

و برهان بر آنان ثابت شده است که وجود به طور قطع و یقین از لوازم اصطلاحی ماهیت نیست (زیرا وجود، معلول ماهیت نخواهد بود).

حکمت مشرقیه

از جمله مسایلی که درك و فهم آن بر جمهور دشوار بوده و تاکنون به حقیقت آن راه نیافته اند، این است که به چه علت و سبب موضع خاصی از جسم فلکی را برای منطقه و موضع خاص دیگری را برای دو قطب تعیین کرده اند در حالتی که (جسم فلکی جسمی است بسیط) و کلیهٔ اجزاء آن در ماهیت، متساوی و متشابهند (و بنابراین هیچ جزئی از اجزاء برای منطقه بودن و یا قطب بودن، بر سایر اجزاء اولویت ندارد) و همچنین به چه علت و سبب، جسم فلکی همواره به سوی جهت معینی از جهات ممکنه (مثلا از شرق به غرب و یا از شمال به جنوب و یا بالعکس) حرکت می کند با اینکه کلیهٔ جهات در استحقاق و شایستگی برای حرکت کردن فلك به سوی آنها متساویند: وهم چنین علت اختصاص یافتن امور دیگری نظیر این امور، به موضع معینی از سایر مواضع جرم فلکی بسیط الحقیقه و یا به فرد خاص و معینی از افراد ماهیت بسیط فلکی، با اینکه کلیهٔ ابعاض و اجزاء فلك و هم چنین کلیه افراد، در استحقاق و شایستگی برای هر امری متساوی و متشابهند. اینك برای حل این اشکال و پاسخ این سؤال، گوش فرادار به آنچه که از عالم اسرار نهانی (بر قلب ما تجلی نموده) و شما را بدان آگاه می کنیم به شرط آنکه آن را از بیگانگان مستور بداری و به خاطر بسپاری یك سلسله از اصول و قواعدی را که قبل از این تو را از آن آگاه ساختیم و مجدداً یادآور می شویم.

اول این که اثر صادر از ناحیهٔ فاعل، در هر چیزی که از جانب او موجود می گردد، وجود است نه ماهیت.

دوم اینکه تشخص هر چیزی فقط به وجود اوست نه به چیز دیگری.

سوم اینکه وجود و تشخص هر چیزی متقدم است بر ماهیت آن چیز به نحوی از تقدم (به نام تقدم بالحقیقه) و نسبت وجود و تشخص به ماهیت، نسبت فصل است به جنس (بدین معنی که حصول و تحقق ماهیت، به وجود است همان طور که حصول و تحقق جنس به فصل است)

چهارم اینکه لازم وجود عیناً مانند لازم ماهیت است در عدم تخلل جعل مابین او و ملزوم، بلکه ملزوم پس از جعل، به نفس ذات خویش (بدون وساطت جعل علی حده ای) به لازم خویش متصف می گردد. اتصافی به مقتضای ضرورت ذاتیهٔ مقید به قید مادام الوجود نه مقید به شرط وجود (مانند اتصاف آتش به حرارت که لازم وجود خارجی آتش است و اتصاف اربعه به زوجیت که لازم ماهیت اربعه است. بدین گونه که جعل وجود آتش عیناً جعل حرارت است و در اتصاف آتش به حرارت، نیازی به جعل علی حده ای متعلق به حرارت نیست. و هم چنین

حصول ماهیت اربعه در ذهن و یا در خارج، مستلزم حصول زوجیت است برای وی و در اتصاف به زوجیت محتاج به جعل علی حده ای نیست والبته اتصاف هر یك به لازم خویش به حکم ضرورت ذاتیه مقید به قید مادام الوجود است نه مقید به شرط وجود. بدین معنی که اتصاف هر یك به لازم خویش در ظرف موجودیت و در زمان موجود بودن اوست ولی نه اینکه موجود بودن ملزوم، شرط اتصاف است. زیرا شرط همواره در وجود، قبل از مشروط است به قبلیت زمانی ولی وجود ملزوم همواره مقارن با وجود لازم است نه سابق بر وی و البته در فن منطق، فرق مابین ضرورت ذاتیهٔ مقید به قید مادام الوجود و ضرورت ذاتیهٔ مقید به شرط وجود بیان گردیده).

سپس با توجه به اصول نامبرده می گوییم وجود فلك یك وجود خاص شخصی است که از جوهری عقلی از سنخ ملائکهٔ مقربین خدا صادر گردیده وماهیت فلك، بدین هویت وجودیه تشخص و تعین می پذیرد و این شخص، یکی از جمله اشخاص مفروضی است که ماهیت فلك در ذهن و در مقام تصور مشترك مابین آنها است و از نظر ذات و حقیقت، امری است عام و کلی وشامل کلیهٔ اشخاص وافراد ممکن الوقوع و هر یك از این اشخاص و افراد مفروض، هر چند از نظر ذات و ماهیت امکانیهٔ فلکی شایستهٔ قبول وجود بوده اند، ولکن چون این فرد وجود خاص به سبب فاعل عقلی، از مرتبهٔ امکان وجودی به مرتبهٔ وجوب وجود نایل گردید (و در حقیقت، فاعل عقلی، این فرد را از مابین سایر افراد به اراده خود اختیار نمود) لذا این فرد از وجود و تعین بر سایر افراد وجودات و تعینات ممکنه سبقت گرفت (و خلعت وجود بر قامت او پوشیده شد) و با حصول و تحقق ماهیت بدین وجود و این تشخص، دیگر امکانی برای حصول و تحقق فرد دیگری باقی نماند و ممکن نبود که فرد دیگری نه ابتدا و نه بر سبیل تعاقب، جایگزین آن قرار گیرد. زیرا جوهر فلك نه قابل تماثل و نه قابل تضاد است (پس ممکن نیست که فرد دیگری مثل و مانند آن فرد و یا ضد و مقابل آن فرد به جای آن فرد موجود گردد) و نباید کسی چنین تصور کند که اختصاص یافتن این فرد خاص فلك، به قبول وجود، در میان سایر افراد مفروضی که همگی در ماهیت نوعیه فلکیه مشترکند، مسلماً به واسطهٔ استعداد ماده و تهیأ قابل به وسیلهٔ جهات و حیثیات مخصوصی بوده است که وجود این فرد را بر سایر افراد وجودات ممکنه ترجیح داده است. زیرا این گفتار، گفتاری است نادرست چنانکه قبلا بیان کردیم (و گفتیم که مادهٔ فلك از لحاظ زمان، سابق بر صورت فلکیه نخواهد بود و گفتیم که اگر وجود فلك، مسبوق به ماده ای که حامل استعداد وجود اوست بوده باشد تسلسل و یا خلاف فرض لازم می آید). پس اگر تعین فلك به وجود او باشد و عوارض شخصیهٔ او از توابع وجود و لواحق تعین او باشد، بنابراین، جعل عوارض و لواحق او تابع جعل فلك و وجود اوست بدون نیاز به علت و سببی جداگانه.

پس سؤال در مورد تعیین حرکت و جهت حرکت و تعیین منطقه و تعیین دو نقطه قطبی و هم چنین در مورد تعیین مقدار و حجم فلك و شکل و موضع مخصوص به وی و هم چنین در مورد سایر لوازمی که از هر یك از آن لوازم، فرد خاص و معینی از میان سایر افراد نوع، در فلك یافت می شود، عیناً مانند سؤال در مورد تعیین وجود خاص به او است که از ناحیهٔ فاعل به او افاضه شده و پاسخ هر یك از این سؤالها همان پاسخی است که در مورد وجود فلك و اختصاص یافتن آن وجود به وی داده شد. زیرا هر یك از این امور مذکور از جمله لوازم وجود فلك اند که (در جعل و ایجاد، تابع جعل وجود فلك اند) و نیازی به جعل مستقل ندارند و نیز برای توضیح بیشتر در مورد این مسئله می گوییم از نظر حکما برای عقل اول مثلا ماهیت نوعیه ای است که در ذهن و تصور، شامل افراد کثیری است و به جز یك فرد از آن ماهیت نوعیه، موجود نخواهد بود و هم چنین برای این فرد موجود اوصاف و نعوتی است مخصوص به او. پس اگر در مورد علت تخصیص وجود به این فرد واحد صادر از مبدأ، سؤال شود (و گفته شود که چرا فیض وجود و ایجاد، فقط به این فرد تعلق یافت) با اینکه نسبت جمیع افراد به ماهیت نوعیهٔ امکانیهٔ عقل، هم در اصل ذات و ماهیت وهم در شایستگی قبول وجود و عدم قبول وجود، نسبت واحدی است، برای این سؤال پاسخی جز آنچه که بیان کردیم نخواهد بود. پس در مورد سؤالهای مربوط به فلك و خصوصیات آن نیز پاسخ همان است که گفتیم.

اشراق سوم: در بیان علت و سبب تکثر افراد نوع واحد

هیچ معنای نوعی مانند انسان و فرس به نفس ذات خویش (و بدون علت و سببی) تعدد تکثر پیدا نمی کند والاّ هیچ گاه فرد واحد شخصی از آن نوع به وجود نمی آید (زیرا اولا واحد، مقابل کثیر است و فرد واحد، مشتمل بر نوع است و هیچ چیزی در چیزی که مقابل اوست تحقق پیدا نمی کند. و ثانیاً هر فردی متضمن معنی نوع و مشتمل بر اوست و بنابر این باید این فرد واحد نیز متکثر و فاقد صفت وحدت باشد. و ثالثاً حصول واحد شخصی به نفس ماهیت متکثر بالذات، محال است و نیز حصول نوع در خارج به صفت کلیت محال است و رابعاً حصول هر واحدی نه به نفس امری زاید بر نفس طبیعت، با امکان حصول واحد دیگری ترجیح بلامرجح است). و نیز هیچ معنی واحد نوعی به واسطهٔ صفتی که لازم ذات اوست به دلایلی که گفته شد متعدد و متکثر نمی شود.

پس تکثر ماهیت نوعی و تعدد افراد و اشخاص وی ناچار محتاج به اوصافی است که در وجود، مقارن با ماهیت بوده و ماهیت نوعیه واحد به وسیلهٔ آن اوصاف، متعدد متکثر گردد (و مسلم است که این اوصاف که سبب تعدد تکثر ماهیت شده اند خود نیز از یکدیگر ممتاز و با هم متغایرند) و بدیهی است که اوصاف متمایزی که در وجود، مقارن با ماهیت واحدی می باشند

ناچار در خارج نیز علت و موجب تعدد و انقسام آن معنی واحدند نه تنها در ذهن و مسلماً آن چیزی که به اموری متساوی در ذات و حقیقت، منقسم می گردد به جز ماده و یا چیزی که منطبع در ماده است نخواهد بود. پس امر متکثر بالذات، ماده است و علت تکثر، قطع و جدایی جزئی است از جزء دیگر و قطع حاصل نمی شود مگر به وسیلهٔ جسمیت. زیرا تا هیولی به وسیلهٔ حلول صورت جسمیه تجسم نیابد قبول قطع و تجزی نمی کند و قبلا بر شما معلوم شد که علت و سبب حدوث هر حادثی حرکت قابل است (یا در ذات و ماهیت، به نام کون و حدوث، و یا در عرضی از اعراض به نام استحاله) پس قطعها و جداییهای عارض بر اجسام، به سبب کثرت قواطع یعنی کثرت علل و سبب قطع، (از قبیل تبخیرات و تدخینات و سایر علل و اسباب طبیعیه و صناعیه) است و کثرت قواطع نیز ناشی از کثرت چیزی است تا بدانجا که منتهی گردد به چیزی که به نفس ذات خویش و بدون علت و سببی متکثر است و آنچه که به نفس ذات خود متکثر است حرکت است زیرا دانستی که حقیقت حرکت به جز تجدد و تغیر و انقضا نیست و اگر حرکت نبود تکثر عدد در هیچ چیزی میسر نبود. و (مابین وجود حرکت و وجود جسم وجه تشابهی است) زیرا وجود حرکت بدین گونه است که همواره جزئی از آن گذشته و جزئی دیگر در پی دارد، همان طور که وجود جسم بدین گونه است که (جزئی و یا فردی از آن) در این مکان (و جزئی و یا فردی دیگر از آن) در آن مکان باشد. پس به وسیلهٔ این دو امر (یعنی حرکت و جسم)، کلیهٔ معانی و حقایق، به آحاد و اعدادی منقسم می گردند (و این دو امر، نخستین عامل و سبب تعدد و تکثر افراد یك معنی عام کلی می باشند). پس معنی واحد به وسیلهٔ جسم، در وضع (یعنی نسبت جسم به این مکان و یا آن مکان، منقسم می گردد (زیرا بدین وسیله، یك جسم در این مکان و یك جسم دیگر در مکان دیگری قرار می گیرد و بدین سبب معنی کلی جسم به دو و یا سه و یا افراد بیشتری منقسم می گردد) و به وسیلهٔ حرکت، در زمان منقسم می گردد (زیرا شیء متحرك، به وسیلهٔ حرکت در زمانهای مختلف قرار می گیرد. زیرا هر حرکتی در بخشی از زمان واقع می شود و بر آن منطبق می گردد) و از اینجا است که حکما گفته اند که تشخص و تعین از لوازم وضع و زمان است، زیرا وضع و زمان، لازم وجود جسم و وجود حرکت اند و شیء به وسیلهٔ یکی از این دو چیز یعنی به وسیلهٔ زمان، به نحو قوه و امکان و به وسیلهٔ دیگری یعنی به وسیلهٔ وضع، به نحو فعلیت و وجوب منقسم می گردد (زیرا تعدد و انقضای اجزاء زمان مستلزم تعدد جسم متحرك در زمان است ولی تعدد بالقوه و بالامکان. اما تعدد جسم به وسیلهٔ وضع و نسبت هر جسمی به مکان معینی مستلزم تعدد واقعی و بالفعل اوست). پس نسبت حرکت به هیولی نسبت صورت است به ماده، در قبول تکثر و تعدد و نسبت تمام است به نقصان (زیرا همانطور که تعدد صورت مستلزم تعدد هیولی است و هیولی بدین وسیله متعدد و متکثر می شود، همین طور حرکت به نحوی که گفته شد مستلزم تعدد هیولی است وهمان طور که صورت متمم و مکمل هیولی است همین طور

حرکت متمم و مکمل جسم است) پس با این بیان و توجه به مطالب گذشته معلوم شد که هیولی چیزی است که بالذات ولی با معاونت و مساعدت حرکت متعدد و متکثر می شود.

و اما وحدت وضع برای موجودی مثل انسان که از ابتدای وجود تا انتهای آن باقی و برقرار است (در حالتی که اوضاع، بالقوه متغیر و متبدل اند وحدتی است که در عین وحدت، کثیر بالقوه است) پس آن وحدتی است به نام وحدت اتصال اوضاعی که متکثر بالقوه اند (مانند وحدت اتصال جسم که در عین وحدت، قابل انقسامات و کثرت بالقوه است).

و نیز می گوییم هر معنای نوعی، اگر دارای افراد متکثری شد مسلماً علت تکثر و تعدد وی نه ذات وی و نه امری است لازم ذات وی. بلکه علت تکثر او عرضی است مفارق و قابل زوال و هر عرض قابل زوالی مسلماً برای حدوث و یا زوال وی ماده ای و حرکتی است در آن ماده (که آن ماده به وسیلهٔ آن حرکت مستعد حدوث و یا مستعد زوال گردد) پس هر موجودی که مجرد از ماده است شایستهٔ این است که نوع وی منحصر در فرد واحد باشد و چنین موجودی دارای افراد متعدد نخواهد شد و هم چنین است هر موجودی که دارای ماده ای است که عروض و لحوق امری بر وی مانع از انفصال و تعدد اوست مانند کواکب و افلاك (که لحوق امری بر مادهٔ آنها مانع از قبول انفصال و تعدد و خرق و التیام آنها است).

تفریع

پس آن موجودی که مطلقاً و به هیچ وجه، علت و سببی ندارد (نه علت فاعلی و نه علت مادی و نه سایر علل و منزه از حرکت و وضع و زمان و مکان و سایر اعراض و لواحق امکانی و جسمانی است، مانند واجب الوجود، تشخص و تعین او به نفس ذات اوست. و موجودی که فقط دارای فاعل است و ماده و قابل ندارد مانند عقول کلیه، تشخص و تعین این چنین موجودی به فاعل اوست و موجودی که دارای ماده و قابلی است که مقارن با امری است که مانع از قبول انفصال اوست مانند شمس و قمر، تشخص و تعین آن به واسطهٔ وضعی است که لازم ماده اوست و یا اینکه تشخص و تعین او به واسطهٔ و رابطهٔ اوست با چیزی که به منزلهٔ ماده و قابل اوست (یعنی بدن) و ضمناً ناگفته نماند که این تفصیلی را که ما (در مورد انحاء و اقسام مختلف موجبات و علل تشخص دادیم) منافی با ادعای ما مبنی بر اینکه تشخص هر چیزی جز به وسیلهٔ وجود نیست نخواهد بود. زیرا آنچه را که با ما به نام موجبات و علل ذکر کردیم (از قبیل ماده و حرکت و وضع و زمان)، همگی خود از اقسام وجود و انحاء گوناگون وجوداتند و گفته شد که وجود از جمله اموری است که به ذات خویش متشخص و متعین است و اینکه وجود از حیث کمال و نقص و غنی و فقر و قوت و ضعف مختلف است.

اشراق چهارم: تحقیق در معنی جنس و ماده و معنی نوع و موضوع و فرق مابین این عناوین و اعتبارات در نظر عقل

(قبل از شروع در مطلب می گوییم در علم منطق خوانده ایم که کلی یا امری است ذاتی برای افراد و یا امری است عرضی. کلی ذاتی افراد، یا تمام ذات افراد است و یا جزء ذات افراد. کلی تمام ذات افراد را نوع گویند مانند انسان نسبت به افراد خود. کلی جزء ذات افراد یا جزء مشترك مابین کلیهٔ افراد است و یا جزء مختص به بعض افراد. کلی که جزء مشترك مابین کلیهٔ افراد است آن را جنس گویند. مانند حیوان که مشترك مابین کلیهٔ انواع حیوانات است. کلی مختص به بعض افراد را فصل گویند مانند ناطق که مختص به نوع انسان است.

کلی عرضی یا عارض بر جمیع انواع است مانند ماشی یعنی راه رونده که عارض بر کلیهٔ انواع حیوانات است و آن را عرض عام گویند و یا عارض بر نوع معینی مانند «ضاحك» یعنی خنده کننده که آن را عرض خاص نامند).

اینك می گوییم ماهیت گاهی خود به تنهایی و عاری از هر چیزی ماسوای او در ذهن لحاظ و تصور می گردد بدین گونه که فقط معنای آن در ذهن ملحوظ و منظور گردد. به نحوی که هر امری که در خارج مقارن با او می باشد، در ذهن و در مقام تصور، امری زاید بر وی و منضم به او باشد نه داخل در ذات او. پس هنگامی که مجموع ماهیت و امر مقارن زاید منضم باو، من حیث المجموع و با هم اعتبار و لحاظ گردد، ماهیت، جزء آن مجموع بوده و در هر دو وجود ذهنی و خارجی، متقدم بر مجموع باشد و در این هنگام حمل ماهیت مزبور بر مجموع، محال و ممتنع خواهد بود زیرا با این فرض، شرط حمل که عبارت از اتحاد در وجود است منتفی است و این چنین ماهیتی با این لحاظ و بدین اعتبار، ماده است نه جنس (مانند مادهٔ حیوان مرکب از ماده و صورت حیوانی که در ذهن به تنهایی و عاری از صورت حیوانی لحاظ و تصور گردد و صورت حیوانی که امری است مقارن با او در این لحاظ به عنوان امری زاید و منضم بدین ماده، فرض و لحاظ گردد و چون مجموع حاصل از این ماده و این صورت را به صفت مجموعیت لحاظ کنیم ماده در هر دو وجود ذهنی و خارجی متقدم بر مجموع است و حمل ماده بر مجموع، محال و ممتنع است و نمی توان گفت ماده، حیوان است. زیرا در این فرض، ماده از صورت جدا شده و ماده مجرد از صورت، هیچ گاه بر حیوان که مجموع مرکب از ماده و صورت است حمل نخواهد شد.

پس گاهی ماهیت را به شرط تجرد و رهایی از هر امری زاید بر ذات او لحاظ می کنیم که در این صورت، آن را ماده و غیر قابل حمل می دانیم و آن را ماهیت «بشرط لا» می نامیم) ولی گاهی ماهیت را «من حیث هی» یعنی عاری از هر گونه شرطی اعم از شرط مقارنت او با چیزی و یا شرط عدم مقارنت او با چیزی، لحاظ می کنیم ولی با تجویز مقارنت او با وجود هر قیدی و یا با عدم وجود آن قید، به طوری که هم قابل صدق بر ماهیت مقید به وجود چیزی با وی و هم قابل

صدق بر ماهیت مقید به عدم چیزی با او باشد، این چنین ماهیتی که بدین گونه یعنی عاری از هر شرطی (اعم از شرط مقارنت با وجود چیزی و یا شرط مقارنت با عدم چیزی) ملحوظ می گردد و قابل صدق بر هر دو قسم است (و به اصطلاح ما ماهیت «لا بشرط شیء» نامیده می شود او نیز بر دو قسم است) زیرا گاهی در نظر عقل امری مبهم و در حد ذات عاری از هر گونه تحصل و تعین است بلکه قابل اشتراك مابین انواع مختلفی است به نحوی که عین هر یك از آن انواع مختلف بوده و به وسیلهٔ انضمام امری با وی به نام فصل، مختص به یکی از آن انواع و عین یکی از آنها گردد، این چنین ماهیتی با این لحاظ و اعتبار مذکور «جنس» نامیده می شود و آن امری که باوی منضم می گردد و مقوم ذات و حقیقت نوعیه او می باشد و او را یکی از انواع مخصوص و ممتاز از سایر انواع می کند «فصل» نامیده می شود.

و گاهی در نظر عقل، امری است که از حیث ذات و حقیقت خویش متحصل و بی نیاز به چیزی است که آن را معنی معقول و حقیقتی معلوم و مشخص سازد (بلکه به ذات خویش و بدون احتیاج به انضمام چیزی با او معلوم و مشخص است) و فقط احتیاج به چیزی دارد که او را به وجود آورد. این چنین ماهیتی در حد ذات (و عاری از هر قید و شرطی زاید بر اصل ذات خویش) نوع نامیده می شود خواه بسیط و یا مرکب باشد (پس ماهیت انسان که قبل از انضمام فصل ناطق، حیوانی مبهم و نامتعین بوده است اینك با انضمام فصل ناطق، نوعی مشخص و معلوم و در ذات و ماهیت نوعیهٔ خویش کامل و بی نیاز از غیر است هر چند در وجود محتاج به علت و وجودش نیز مقارن با عوارض دیگری است ولی نه وجود و نه عوارض وجود هیچ یك دخالت در ذات و ماهیت نوعیهٔ او ندارند).

پس هر گاه حیوان من باب مثال، به صرف اینکه جسمی است دارای نمو و حس، لحاظ گردد (و او را از هر شرط و قیدی زاید بر اصل جسمیت و نمو و حس، عاری و جدا سازیم) در حد ذات خویش نوعی است محصَّل و ممتاز از سایر اشیاء و در این لحاظ، نسبت به ماهیت نوعیه ای که از وی و فصل ناطق ترکیب یافته، علت مادیه است و نسبت به فصل ناطق که او را نوعی محصَّل (و از سایر انواع حیوانات جدا ساخته)، ماده نامیده می شود. ولی اگر حیوان، از آن حیث که حیوان است، (نه بشرط تجرد از هر امری زاید بر حیوانیت) بلکه بدون شرط مقارنت او با چیزی و یا شرط تجرد و عدم مقارنت او با چیزی لحاظ کنیم در این صورت، حیوان، جنس است که حمل می شود هم بر معنی اولی که آن را اعتبار نمودیم (و جسمی دارای حس و نمو و عاری از هر امر دیگری لحاظ نمودیم) و هم بر حیوانی که مشتمل است بر کمال و امری زاید بر اصل حیوانیت.

اما اگر حیوان را به انضمام فصل ناطق لحاظ نمودیم به نحوی که به وسیلهٔ آن فصل، متحصل گردد و بدان اختصاص یابد، در این صورت نوع است. پس حیوان به معنی اول (یعنی

حیوان «بشرط لا») جزء انسان و متقدم بر اوست به نحوی از تقدم (زیرا حیوان به معنی اول، ماده است و ماده، جزء خارجی است و جزء خارجی هر چیزی متقدم بر اوست، به تقدم جزء بر کل. و حیوان به معنی دوم (یعنی حیوان «لا بشرط»)، جنس انسان و جنس حیوان به معنی اول است و حیوان به معنی سوم (یعنی حیوان «بشرط شیء») عین انسان است (زیرا هر جنسی به انضمام فصل، عین نوع است).

(پس با این تقریر معلوم شد که ماهیت مطلقه به سه قسم منقسم می گردد. ماهیت «بشرط لا»، ماهیت «لا بشرط»، ماهیت «بشرط شیء» و نیز معلوم شد ماهیت «لا بشرط»، بر دو قسم است، ماهیت «لا بشرط مَقْسَمی» که مَقْسَم برای هر سه قسم مذکور است و ماهیت «لا بشرط قسمی» که خود یکی از اقسام سه گانهٔ مزبور است و نیز معلوم شد که لفظ جزء در اینجا بر ماهیت به معنی اول، یعنی ماهیت «بشرط لا» اطلاق می شود) ولی ضمناً لفظ جزء به هر یك از جنس و فصل اطلاق می شود و گفته می شود که جنس و فصل جزء نوعند و این به علت آن است که هر یك از جنس و فصل جزء حد نوع و داخل در تعریف نوعند. پس تقدم جنس و فصل بر ماهیت نوع، فقط در نظر عقل و مرحلهٔ تصور است، هنگامی که عقل، صورتی را که مطابق با نوعی است که در تحت جنسی است لحاظ و تصور می کند (مانند صورت حیوان ناطق که مطابق با نوع انسان و حد مخصوص به اوست) و تقدم جنس و فصل بر نوع در این لحاظ عقلی و تصور ذهنی، تقدم بالطبع است و اما بر حسب وجود خارجی، هر دو جزء، به خصوص جنس، متأخر از نوعند. زیرا تا انسانی در خارج موجود نگردد، عقلا ممکن نیست که یك معنای عامی به نام «جنس» و یك معنای خاصی به نام «فصل» که موجب تحصل و تحقق اوست برای او فرض و تصور نمود.

اینها خلاصه ای است که در کتاب *شفا* ذکر شده ولی پاره ای از آنها مورد اعتراض قرار گرفته (و ما نخست اعتراضات وارده را بیان می کنیم و سپس به ذکر پاسخ آنها می پردازیم).

اعتراض اول اینکه این تقسیم (یعنی تقسیم ماهیت به سه قسم مذکور)، در حقیقت، تقسیم شیء است به خود شیء و شیء دیگری زیرا مورد قسمت یعنی مقسم، ماهیت مطلقه است و ماهیت مطلقه، خود عین ماهیت مأخوذ «لا بشرط» است (که شما آن را یکی از اقسام ماهیت مطلقه قرار دادید).

اعتراض دوم اینکه مفهوم از ماهیت مأخوذ «بشرط لا» این است که هیچ چیزی مقارن با او نباشد پس حکم به اینکه این ماهیت، ماده و جزء مرکب است تناقض است (زیرا معنی ماهیت «بشرط لا» این است که تنها و جدا باشد و معنی جزء و ماده بودن برای مرکب این است که مقارن با چیز دیگری باشد که آن، جزء دیگر مرکب است).

اعتراض سوم اینکه «شیخ» (در بیان اقسام ماهیت،) ماهیت غیر مبهم (یعنی ماهیت نوع) را از جمله اقسام ماهیت مأخوذ «لا بشرط» قرار داده ولی در آخر امر تصریح نموده است به اینکه

ماهیت نوع، ماخوذ «بشرط شیء» است.

اعتراض چهارم اینکه نوع مرکب عبارت است ازمجموع مرکب ازجنس وفصل نه جنس متحصل به امری که منضم با اوشده ویا جنس «بشرط شیء» (زیرا نوع درحقیقت، آن مجموع حاصل از ترکیب جنس و فصلی است که در وجود، با هم متحد شده اند. زیرا انسان مثلا نه حیوانی است که چیزی با وی منضم گردیده وبه وسیلهٔ آن چیز تحصل یافته است ومسلماً فرق است مابین امر واحدی که درذهن ویا درخارج به اجزائی تحلیل می یابد وآن امری که اورا با چیزی ضمیمه کنند).

اعتراض پنجم اینکه اگر ماده، جزء خارجی وازجمله اجزاء خارجیهٔ مرکب باشد، چگونه لازم است که در عقل هم متقدم بر کل باشد (زیرا تقدم هر چیزی بر هر چیزی، فقط درظرف وجود همان چیز است).

اعتراض ششم اینکه آنچه که در خارج، حیوان است همان عیناً جسم است به صورت حیوان، پس چگونه جسم «بشرط لا» را می توان مأخوذ در حیوان ومتقدم بر وی دانست در حالیکه هردو در خارج یکی و متحدند.

اعتراض هفتم اینکه همانطور که مفهوم جسم یعنی مفهوم جنس محتمل است که انواع مختلفی باشد هم چنین مفهوم نوع، محتمل است که اشخاص مختلفی باشد (پس هر دومفهوم در احتمال صدق بر افراد خود متساویند) پس چگونه قسم اول را مفهومی مبهم وغیر متحصل دانسته و قسم دوم را مفهومی غیرمبهم بلکه متعین و متحصل دانسته اید.

(اینها بود اعتراضاتی که بر سخنان شیخ در این مقام ایراد کرده اند) ولی ما در پاسخ اعتراض اول می گوییم که قید اطلاق به هیچ وجه درمَقْسَم، منظور نیست (بلکه مقسم، ماهیت عاری ازهر قیدی است حتی قید اطلاق، نظیر موجود که تقسیم می شود به موجود مطلق و موجود مقید ومقسم، مطلق موجود است نه موجود مطلق و در اینجا نیز مقسم، مطلق ماهیت است نه ماهیت مطلقه).

ودرپاسخ اعتراض دوم می گوییم فرق است مابین تجرد ازدخول غیر وتجرد ازمقارنت با غیر، وتجرد ماهیت ازدخول غیر، مستلزم تجرد وی ازمقارنت غیر نیست (پس معنای ماهیت مأخوذ به تنهایی، عدم دخول غیر درذات اوست نه عدم مقارنت غیر با او. پس ممکن است که ماهیت، مقارن با چیزی باشد ولی جزء آن و داخل در آن نباشد).

ودرپاسخ اعتراض سوم می گوییم مبنای کلام شیخ بر این است که قسم اول یعنی ماهیت مأخوذ «لابشرط»، اعم ازقسم دوم یعنی ماهیت ماخوذ «بشرط شیء» است (وبنابراین، قسم اول بر قسم دوم نیز صدق می کند و مابین آنها تقابل و تضادی نیست. زیرا حکما گفته اند «المأخوذ لابشرط یصلح مع الف شرط»).

ودرپاسخ اعتراض چهارم می گوییم نوع وجنس وفصل، هرسه دروجود، واحد ومتحدند و بنابراین، جایز است که هریك را به صفت دیگری متصف نمود (پس می توان گفت که نوع، جنس است به شرط انضمام به فصل چنانکه می توان گفت که نوع، مجموع مرکب ازجنس و فصل است).

ودرپاسخ اعتراض پنجم می گوییم تقدم ماده بر مجموع مرکب، در وجود، حتی در وجود ذهنی، به اعتبار تقدم امری است که متحد با ماده است (یعنی جنس. زیرا ماده وجنس هردو در ذات متحدند. پس تقدم ماده در وجود ذهنی، به اعتبار تقدم جنس است. (زیرا این امر واحد بالذات، با دو اعتبار مختلف، معروض دو صفت مختلفند) یعنی همین امر واحد را اگر «لابشرط» اعتبار کنیم صفت جنسیت بر وی عارض می گردد وبدین اعتبار، جنس است واگر آن را «بشرط لا» اعتبار کنیم صفت جزئیت بر وی عارض می گردد و بدین اعتبار، ماده وجزء است.

ودرپاسخ اعتراض ششم می گوییم (هرچند جسم «بشرط لا» درخارج عین حیوان است که جسم لابشرط» است) ولی جسم به معنی اول، در لحاظ واعتبار، غیرجسم به معنی دوم است همانطور که قبلا توضیح داده شد.

ودرپاسخ اعتراض هفتم می گوییم (نظر ما در تقسیمات واعتبارات مذکور) تنها متوجه به حال ماهیات ازلحاظ معانی ومفاهیم ذهنیهٔ آنها است وبنابراین، ابهام ویا عدم ابهام، حالتی است که همواره نسبت به ماهیت در ظرف ذهن و در مقام تصور منظور می گردد نه نسبت به وجود. پس جنس بدین علت مبهم است زیرا که او ماهیتی است که در ذهن و در مقام تصور، امری است ناقص ومحتاج به امری که متمم ومکمل او باشد واورا قابل فهم وادراك کند، برخلاف نوع که درحدذات، معنای تام وکاملی است ونیازی به متمم ومکمل ندارد به جزوجود (که اورا ازحالت عدم وقید امکان رهایی بخشد وبه سر حد وجود ووجوب برساند) پس ابهام جنس، درذات وماهیت ناقصه اوست ولی ابهام نوع، فقط دروجود ونسبت به وجودات خاصه و عوارض مشخصه است که اورا در خارج جلوه گر کنند (والاّ درحد ذات، ماهیتی است کامل و قابل تصور و اشاره عقلیه).

پس این اعتبارات سه گانهٔ مذکور در مورد هر معنای عام کلی، نسبت به قیود ومخصّصات وی جاری خواهد بود. پس مفهوم فصل را اگر «بشرط لا» اعتبار کنید جزء است وصورت، جزء است نسبت به مرکب و صورت است نسبت به ماده.

واگر «لابشرط» اعتبار شود محمول یعنی قابل حمل بر مجموع و فصل است نسبت به جنس واگر اورا با چیزی که بدین فصل تقوم می یابد اعتبار ومأخوذ کنیم نوع است وهم چنین ماهیت عرض، مانند بیاض، عرض است و غیرقابل حمل (در صورتی که آن را «بشرط لا»

اعتبار کنیم) و عرضی است و قابل حمل (در صورتی که آنرا «لابشرط» لحاظ کنیم) و مرکب است از هردو (در صورتی که آن را «بشرط شیء» لحاظ کنیم مانند جسم ابیض).

اشراق پنجم: در بیان فصل و فرق مابین فصل و امری که لازم اوست

و در بیان کیفیت اتحاد فصل با جنس و نسبت حد به محدود و اشاره به این نکته که آن الفاظ و کلماتی که در مقام تعریف اشیا به جای فصول ذکر می شوند (مانند لفظ «حساس» و لفظ «ناطق» که در تعریف حیوان و در تعریف انسان می آورند)، اکثر آنها لوازم و امارات فصول حقیقیه اند. پس مثل حساس و ناطق فصل حقیقی نیستند، بلکه فصل حقیقی حیوان، بودن اوست دارای هویتی دراك و متحرك (که هویت دراك متحرك، فصل حقیقی حیوان و مبین ذات و حقیقت او و مقوم ذات و حقیقت اوست و یا فصل ناطق، فصل حقیقی انسان نیست، بلکه فصل حقیقی انسان هویتی است دارندهٔ قدرت ادراك و تعقل) لکن انسان گاهی به علت عدم اطلاع از فصل حقیقی و یا به علت عدم وضع لفظ و لغت خاصی برای آن که نمایشگر حقیقت آن باشد، ناچار از ذکر فصل حقیقی به ذکر لوازم و علامات فصل حقیقی می پردازد.

پس مراد ما از لفظ «حساس» همین مفهوم مرکب از عضو موصوف به انفعال و تأثر از صورت مادی اشیاء مانند انفعال و تأثر دست از آتش و یا موصوف به اضافهٔ ادراکیه و نسبت واقع بین مُدرِك و مُدرَك (چنانکه بعضی چنین تصور کرده اند و علم و ادراك را عبارت از انفعال و تاثر مُدرِك از مُدرَك و یا اضافهٔ مُدرِك به مُدرَك دانسته اند) نیست والّا لازم می آید که جوهری مانند حیوان، از انفعال و یا اضافه (که دو امر عرضی اند) تقوم یابد (زیرا که فصل، مقوِّم نوع و محصِّل جنس است). بلکه فصل حقیقی، عبارت است از آن چیزی که مبدأ فعل و انفعال است و به زودی خواهید دانست که فصل حقیقی حیوان امری زاید بر اصل وجود حیوان نیست. و هم چنین است حکم در مورد هر فصلی برای هر جنسی.

پس هر معنا و مفهومی که معنا و مفهوم دیگری با او ملحوظ می گردد، اگر این معنا در جعل و وجود، مغایر با آن معنا باشد (بدین گونه که هر کدام، جعل جداگانه و وجودی مخصوص به خود داشه باشند) فصل نخواهد بود بلکه چه بسا آن معنا، امر عرضی و خارج از آن باشد (مانند بیاض و جسم). پس فصل و جنس، هم در جعل و هم در وجود، با هم متحدند هر چند مابین آنها فقط از حیث ابهام و تحصل، مختصر مغایرتی است.

شیخ الرئیس در الهیات کتاب *شفا* نیز این مطلب را تأیید نموده و می گوید: عقل گاهی یك معنای عام و کلی را تصور و تعقل می کند که ممکن است این معنای عام، عیناً به صورت معانی بسیار دیگری درآید، که هر یك از آنها در وجود، عین همین معنای عام باشند. پس عقل بدین معنای عام، معنای خاص دیگری را ضمیمه می کند تا که وجود او را معین و مشخص سازد (و آن

را از ابهام بیرون آورد) به نحوی که این معنای خاص، مُضَمَّن و مندرج در آن معنای عام بوده و در وجود با هم متحد باشند و اختلاف و مغایرت آنها فقط از حیث تعین و ابهام باشد نه در وجود و تحقق. و شاگرد او بهمنیار در کتاب *التحصیل* می گوید بدان که کثرت، از چند طریق، در ذهن و تصور، از لوازم وحدت است. از آن جمله، کثرتی است که لازم مقدار واحدی است مانند خط واحد که در ذهن، بالقوه به اجزاء و نقاط کثیری منقسم می گردد.

دیگری مانند کثرتی که لازمه عدد ده و یا سایر اعداد است (زیرا هر عددی با اینکه در مرتبه خود دارای وحدتی است مع ذلك مرکب از آحاد است و کثرت آحاد لازم هر عددی است).

دیگری مانند تعین و ابهام که دو صفت مختلف و از لوازم صورت عقلیهٔ حیوان و یا سایر اجناس اند (زیرا هر جنسی مانند حیوان، به اعتبار مفهوم جنسی امری است مبهم و به اعتبار انضمام با فصل مقوِّم، امری است متعین). دیگری وجود انواع متعدد متعینی که لازمهٔ یك امر واحد مبهم جنسی اند (مانند انسان و فرس و بَقَر که ملازم معنی حیوانند). دیگری مانند کثرت حاصل از جنس و فصل که لازمهٔ وجود هر نوع واحدی است. دیگری کثرت مقدمات که لازم وجود نتیجه حاصل از آنها است. دیگری کثرت اجزای حد که لازم وجود حداند (وحد از آن جهت که حداست امر واحدی است). تا بدین جا سخنان بهمنیار خاتمه یافت. سپس می گوئیم چون دانستی که مثلا حیوان به کدام اعتبار، جنس است و با کدام اعتبار ماده است و با کدام اعتبار، نوع است اجمالا خواهی دانست که ناطق به کدام اعتبار فصل و با کدام اعتبار، صورت و با کدام اعتبار، نوع است.

زیرا اگر ناطق را به عنوان اینکه ذاتی است دارای نطق ولی به شرط آنکه مقارن با معنای دیگری زاید بر وی نباشد لحاظ کنیم، در این صورت، فصل نیست بلکه جزئی از اجزای انسان است. و اگر ناطق را بدون هیچ شرط وقیدی منظور کردی بلکه آن را با تجویز مقارنت و انضمام با امر دیگری لحاظ نمودی در این صورت فصل است.

و باید دانست که این (اعتبارات سه گانه) در مورد اموری است که (در خارج واقعاً وحقیقتاً) مرکب اند (از دو چیز به نام جنس و فصل) و اما در مورد امری که ذات او بسیط و فاقد اجزای خارجی است (مانند نفس و عقل در جواهر و بیاض و سواد در اعراض)، عقل می تواند که همین اعتبارات سه گانه را در بارهٔ آنها نیز (در ذهن و تصور) فرض کند (مثلا بیاض را به جنس و فصلی تجزیه و تحلیل کند و بگوید «البیاض لونٌ مُفرِّقٌ لنور البصر» و «لون» را جنس و «مفرق لنور البصر» را فصل اعتبار کند) ولی در وجود و تحقق، هیچگونه فرق و امتیازی مابین اجزای مفروضه در ذهن نیست.

اشکال

هر گاه بگو یید که اگر هر یك از دو معنای جنس و فصل از نفس ذات و ماهیت امر بسیط گرفته شوند و سپس هر دو را بدان گونه لحاظ کنند که یکی ماده و دیگری صورت باشند بنابراین، انضمام آنها با یکدیگر، انضمام امر متحصلی است با امر متحصل دیگری (زیرا ماده و صورت، هر دو دو امر متحصلند) و بنابراین لازم می آید که ماهیت مزبور که هر یك از جنس و فصل از نفس ذات وی گرفته شده اند، مرکب خارجی باشد. زیرا بر اساس قاعدهٔ فلسفی، امور متعدد، مطابق و مساوی با موجود واحد نخواهد بود (در حالتی که ما ماهیت را امری بسیط و موجود واحد فاقد اجزاء فرض نمودیم).

پاسخ اشکال

در پاسخ اشکال مذکور می گوییم اخذ جنس و فصل از ماهیت امر بسیط بدان وجه مذکور (یعنی بدان گونه که ماده و صورت بشوند) عملی است که صرفاً به وسیلهٔ عمل عقل و ملاحظهٔ عقلیه صورت می گیرد. زیرا امر بسیط ماده و صورت ندارد، مگر به مجرد اعتبار و لحاظ عقل (که برای امر بسیط، جنس و فصل و ماده و صورتی فرض کند و در تعریف و حد آن ترکیب پدید آید) پس ترکیب در حد به وسیلهٔ عمل عقل موجب تحقق ترکیب در محدود نخواهد بود هر چند حد، عین محدود است. زیرا تفاوت به اجمال و تفصیل فقط در لحاظ و اعتبار و دید عقل است نه در نفس ملحوظ. زیرا ممکن است که عقل، معانی و مفاهیم بسیاری از ذات واحدی انتزاع کند (پس تفاوت مابین حد و محدود به اجمال و تفصیل حاصل از عمل عقل دلیل بر این نیست که در محدود نیز تفصیل و ترکیب است زیرا این تفصیل و تجزیه و تحلیل را عقل در دید و لحاظ خویش مشاهده می کند نه در ذات ملحوظ).

بدان که هیچ یك از جنس و فصل (مانند حیوان و ناطق) از آن حیث که هر یك از آنها جزء حداند، بر خود حد (که مجموعی است حاصل از هر دو جزء و نمایشگر محدود است) حمل نخواهند شد[۴۳] (و نمی توان گفت حیوان و یا ناطق، حد انسان است) زیرا اگر به وجود خارجی انسان و آنچه که از این حقیقت در خارج موجود است نظر کنی هیچ کثرتی از آن در ذهن تو نمایان نخواهد بود (زیرا انسان، در خارج، موجود واحدی است عاری از کثرت و بنابراین هر یك از جنس و فصل به عنوان اینکه جزء حد انسانند عین حد انسان نیستند. زیرا حد، مطابق

۴۳. هر چند مطلب این قسمت از کتاب را با نیروی تفکر به نحوی که قابل قبول اهل فن باشد ترجمه و تفسیر نمودیم ولی به نظر می رسد که در نسخهٔ موجود در نزد ما در جملهٔ «لا یحمل علی الحد» غلط و اشتباهی در متن اصلی رخ داده باشد، که در حال حاضر رفع و اصلاح آن برایم مقدور نیست. ـ م.

با محدود است و در وجود خارجی محدود، کثرتی و یا اجزائی از آن در ذهن مشهود نیست) و اما اگر به حد انسان از آن حیث که مرکب از جنس و فصل است و از آن دو جزء ترکیب یافته، نه از آن جهت که حد انسانند نظر کنی کثرتی در آن خواهی یافت.

پس اگر از کلمهٔ حد، معنی اول را (یعنی آنچه که مطابق با محدود است) قصد کنی، حد در نظر عقل و در مقام تصور، عین محدود است (یعنی حیوان ناطق تصوری، عین انسان متصور در عقل است ولی اگر از کلمهٔ حد، معنی دوم را (یعنی امری مرکب از جنس و فصل) قصد کنی این چنین معنایی موجب توجه ذهن به شیء محدود است نه عین محدود. سپس بدان که حد جوهر، واقعاً و حقیقتاً شامل خود جوهر بوده (و بدون دخالت غیر و توجه به چیزی مغایر با جوهر دلالت بر ذات و حقیقت آن می کند) بر خلاف حد عرض (زیرا وجود عرض قائم به وجود موضوع است) و بنابراین ناچار موضوع داخل در حد عرض خواهد شد و هم چنین در مورد صور طبیعیه (که قائم به ماده اند و ناچار ماده در حد آنها داخل خواهد بود) ولذا در تعریف موجود مرکب (از موضوع و عرض مانند ابیض و یا موجود مرکب از ماده و صورت طبیعیه مانند انسان و فرس) حد و تعریف شامل جوهر، برای دو مرتبه تکرار می شود (یکی تعریف جوهر به اعتبار وجود خودش و دیگری تعریف جوهر به اعتبار دخول در تعریف عرض و یا در تعریف صورت).

پس در تعریف این گونه امور، همواره حد زاید بر محدود است و زیادت حد بر محدود در این موارد، امری است اضطراری و غیر قابل اجتناب و همچنین در تعریف اصبع (انگشت) انسان به انسان (به اینکه گفته شود اصبع، عضوی است از اعضاء بدن انسان) و یا در تعریف قطعه ای از دایره، به دایره (به اینکه گفته شود قوس مثلا قطعه ای است از مجموع دایره) و یا در تعریف زاویهٔ حاده به زاویهٔ قائمه (به اینکه گفته شود زاویهٔ حاده زاویه ای است حاصل از انحراف ضلع عمودی مثلث متساوی الاضلاع قائم الزاویه به طرف ضلع افقی) و در کلیهٔ تعاریف سه گانه، حد، زاید بر محدود است. زیرا تعریف اول مشتمل است بر ذکر انسان که مجموعی است زاید بر اصبع و تعریف دوم مشتمل است بر ذکر دایره که زاید بر قوس است و تعریف سوم مشتمل است بر ذکر زاویهٔ قائمه که زاید بر زاویهٔ حاده است زیرا زاویهٔ قائمه مشتمل است بر چندین زاویهٔ حاده.

علاوه بر اینکه به حکم وجوب و لزوم، باید اجزای حد، بالطبع مقدم بر محدود باشند، تقدم بالفعل و یا بالقوه (یعنی به حکم وجوب، اجزای حد انسان از قبیل رأس و رجل و قدم و غیره مقدم بر انسانند و همچنین اجزای حد دایره یعنی قوسها که اجزای دایره و اجزای حداویند مقدم بر دایره اند و همچنین اجزای حد زاویهٔ قائمه یعنی زوایای حاده، مقدم بر زاویهٔ قائمه اند. بنابراین باید انسان را به اجزای مزبور و دایره را به قوسها و قطعه ها و زاویهٔ قائمه را به زاویه های

حاده تعریف نمود، نه بالعکس) ولی در این موارد نامبرده، بر عکس عمل شده است (اما در عین حال این عمل معکوس اشکالی ندارد) زیرا هیچ یك از این اجزای نامبرده (که گفتیم بالطبع مقدم بر محدودند) اجزای واقعی نوع و ماهیت محدود نیستند، بلکه اجزاء ماده محدودند (یعنی ماده حامل صورت نوعیه محدود) زیرا شرط وجود انسان از آن حیث که انسان است این نیست که دارای اصبع باشد و همچنین شرط وجود دایره این نیست که بالفعل دارای قوس باشد و نیز شرط وجود زاویهٔ قائمه این نیست که دارای زاویه حاده باشد.

(پس هرگاه در هر یك از موارد سه گانه مزبور اجزای محدود را در تعریف بیاوریم، تعریف، مشتمل بر نوعی مغالطه خواهد بود)[۴۲] و مغالطه در مورد قسم اول اخذ ما بالعرض به جای ما بالذات است (زیرا اگر اصبع را در تعریف انسان بیاوریم اصبع جزئی از دست ودست جزئی از اجزای کمالیهٔ بدن انسان است و اینها همگی برای انسان جزء بالعرض اند و جزء اصلی انسان جسم است. پس با آوردن اصبع در تعریف انسان امر بالعرض را به جای امر بالذات قرار داده ایم) ومغالطه در مورد قسم دوم و سوم به واسطهٔ اخذ ما بالذات در جای ما بالعرض است (زیرا اگر قوسها را در تعریف دایره و زوایای حاده را در تعریف زاویهٔ قائمه بیاوریم، ما بالذاتی که اجزای خط و سطح اند که هر دو، مادهٔ دایره و زاویهٔ قائمه اند و ماده، جزء دایره و زاویه قائمه است، به جای ما بالعرضی که عبارت است از شکل خط مستدیر و شکل زاویه درآورده ایم. و بنابراین باید گفت که تعریف مشهود با اینکه مستلزم زیادت حد بر محدود است اولی از تعریف معکوس است).

حکمت عرشیه

قبلا معلوم شد که وجود، حد، ندارد و نیز دانستی که تشخص هر چیزی به وجود اوست. پس بدان که برای هیچ شخصی از آن جهت که شخص و فرد خاصی است حدی (که مبین و معرف شخصیت او باشد) وجود ندارد. بلکه شخص به وسیلهٔ اشاره معلوم و مشخص می گردد و مسلم است که مشارٌالیه از آن حیث که مشارٌالیه است قابل تحدید نیست. زیرا حد همواره از امور معنوی و کلی که دارای جنبهٔ توصیفگری باشد و قابل اشاره حسیه نباشد ترکیب می یابد. زیرا اگر به وسیلهٔ این امور معنویه، بتوان به چیزی اشاره نمود هرآینه این امور به منزلهٔ تسمیه اند نه تعریف امور مجهولی به وسیلهٔ اوصاف و نعوتی که بر وی صدق کنند.

۴۲. در منطق خوانده ایم که یکی از اقسام مغالطه آوردن امر بالعرض به جای امر بالذات و آوردن امر بالذات به جای امر بالعرض در تعریف چیزی است. ـ م.

حکمت عرشیه

ممکن است از ما بپرسید که اگر جنس وفصل در وجود متحدند (و هردو موجود به یك وجودند) لازم می آید که حصه ای از جنس که متحد با فصل است، با زوال فصل، باطل و زایل گردید. پس با این حال چرا درختی را که با اره و تیشه بریدند و فصل نامی (که وسیلهٔ رشدونمو اوست) ازوی زایل گردید معذلك جنس این درخت (یعنی تنه و کندهٔ بی رشد و نمو او) که جسم اوست باقی می ماند و همچنین چرا ابدان مرده و بی جان حیوانات (پس اززوال فصل یعنی قطع علاقهٔ نفس) باقی می مانند؟

(قبل از بیان پاسخ این سؤال) می گوییم این مسئله ای است که صاحب کتاب *مطارحات* مطرح نموده (و گفته است که بعضی معتقدند که با زوال فصل آن حصه ازجنس که با این فصل متحد بوده است، از بین می رود و حصهٔ دیگری از همین جنس جایگزین آن می گردد) ولی صاحب *مطارحات*، این اعتقاد یعنی اعتقاد به تبدل حصه‌ای از جنس به حصه دیگری را نکوهیده و این عقیده و گفتار را اختلال و نوعی تحکم و سخن عاری ازدلیل توصیف نموده و گفته است که این عقیده، شبیه پاره ای از تحکمات و سخنان گزاف متکلمین است مانند تجویز تفکیك و یا طفره (در اجزای سنگ آسیا که بر محور خود دور می زند چنانکه در محل خود به تفصیل بیان گردید) و لذا صاحب *محاکمات*، جنس و فصل را دو امر متباین در وجود دانسته و بنابراین زوال فصل موجب زوال جنس نخواهد بود و بعضی از بزرگان حکما در این عقیده از وی پیروی نموده اند.

(این بود سخن صاحب *مطارحات* و علامه دوانی در مورد این مسئله و پاسخ سؤال) ولی حق مطلب در پاسخ سؤال مذکور این است که با زوال فصل نامی ازدرخت وزوال حیات و مفارقت نفس از بدن، جسم به معنی جنسی یعنی جنس مأخوذ «لابشرط» زایل می گردد ولی جسم به معنی ماده یعنی جسم مأخوذ «بشرط لا» ثابت و باقی می ماند. پس این جسم ثابت باقی، نه آن جسمی است که به وسیلهٔ فصل نامی و یا فصل حساس متحصل می گردید. چگونه ممکن است (جسم بدین معنی یعنی جسم به معنی جنسی با زوال فصل) باقی بماند و حال آنکه فصل، علت وجود جنس و تحصل اوست وزوال معلول با زوال علت وی امری ضروری و حتمی است. پس مغالطه و اشتباه (آنان در طرح سؤال مذکور) ناشی از اینجاست که ماده را به جای جنس گرفته اند (و چنین پنداشته اند که زوال جسم به معنی جنسی موجب زوال جسم به معنی ماده است).

حکمت عرشیه

شاید چون از ما شنیدی که ماده و صورت در وجود متحدند، دلیرانه برما اعتراض کنی و

بگویی در این صورت چگونه می توان مابین ترکیب عقلی و ترکیب خارجی ماهیت، از جنس و فصل فرق گذاشت (و یك ماهیت را مانند ماهیت انسان در خارج، مرکب از جنس و فصل دانست و یك ماهیت را مانند ماهیت بیاض، عاری از ترکیب دانست در حالتی که ماده و صورت در مرکب خارجی، در وجود متحدند و نمی توان مابین آنها امتیازی مشاهده نمود، تا حکم کنیم به اینکه این ماهیت در خارج مرکب است از جنس و فصل).

ما در پاسخ این سؤال می گوییم چون ماده در حد ذات، امری است که در تشخص و وجود، مبهم و نیازمند به غیر، نسبتش به صورت نسبت نقص به کمال است. همان طور که جنس از آن جهت که جنس است ماهیتی است مبهم و نیازمند به غیر، و نسبت وی به فصل نیز نسبت نقص به کمال است. لذا در جعل و وجود متحد است با صورت. همان طور که جنس در جعل و وجود، متحد است با فصل و لذا هیچ کس نمی تواند (در مورد ماهیت انسان) بگوید که نخست، جاعل، حیوان را جعل نمود و سپس ناطق را (و از این جهت نمی توان معیاری برای فرق مابین مرکب و بسیط شناخت و مابین ماده و صورت در مرکب خارجی امتیاز و جدایی تشخیص داد تا بدین وسیله به وجود ترکیب پی برد و آن را از بسیط خارجی جدا ساخت) لکن چون ممکن است که ماده با هر صورتی تقوم یابد و نیز جنس با هر فصلی تخصص و تحصل یابد، لذا اگر مادهٔ مرکب خارجی از صورت اولیهٔ خود جدا شد و به صورت دیگری پیوست و نیز جنس به وسیلهٔ فصل دیگری غیر از فصل نخستین، بر نوع دیگری صدق نمود در این حال چنین گمان می رود که برای هر یك از ماده و صورت هنگام اجتماع، وجودی است مغایر با وجود دیگری و حال آنکه چنین نیست. بلکه مقصود حکیم محقق از این جمله که می گوید برای جنس در مرکب خارجی وجودی است غیر وجود فصل، این است که مادهٔ نوع در مرکب خارجی ممکن است که از صورتی به صورت دیگری انتقال یابد، بر خلاف نوع بسیط، زیرا برای نوع بسیط، ماده ای که بتواند از صورتی به صورت دیگر انتقال یابد وجود ندارد (و این است فرق مابین مرکب خارجی و بسیط خارجی) و بدین سبب حکما گفته اند که مفهوم متصل که فصل کم است (و آن را از کم منفصل که مقابل اوست جدا می سازد)، در خارج، امری زاید بر «کم» نیست (و وجودی زاید بر وجود «کم» ندارد) بلکه هر دو موجود و واحدند هر چند کمیت با انفصال (که مقابل اتصال است) نیز موجود می باشد. (زیرا کم متصل عرضی است بسیط. بر خلاف انسان که مرکب است از جنس و فصل و یا از ماده و صورت و ناطق امری است زاید بر حیوان، هر چند هر دو در خارج موجود به وجود واحدند ولی کم و متصل در خارج، موجود واحدند که هر دو موجودند به وجود واحد و چون ناطق که فصل انسان است زاید بر حیوان است و ناهق که فصل حمار است نیز امری است زاید بر حیوان، لذا هر دو در خارج مرکبند از ماده و صورت و می تواند مادهٔ حیوان از صورت ناهق به صورت ناطق تحول یابد ولی چون متصل، در خارج، امری زاید بر «کم» نیست

بلکه هر دو، موجود واحدند؛ و ضمنا هر یك مقابل دیگری است و مابین آنها تقابل تضاد است، لذا انتقال کم از اتصال به انفصال، ممکن نیست). و این بود فرق مابین مرکب و بسیط در اصطلاح ما (پس بسی فرق است مابین اینکه یك ماده در دو نوع متحقق باشد و بتواند از این نوع به نوع دیگری انتقال یابد و یا اینکه یك ماده در شیء متضاد متحقق باشد و قابل تحول و انتقال از احدی به دیگر نباشد).

و اگر امر در مورد جنس و فصل چنان بود که جمهور تصور کرده اند (و معتقد بوده اند به اینکه ترکیب مابین جنس و فصل و ماده و صورت ترکیب انضمامی است نه اتحادی) هر آینه جایز بود که در خارج و یا لااقل در نظر عقل، جنس از نوعی به نوع دیگری انتقال یابد. به نحوی که این جنس عیناً همان جنسی باشد که قبلا با فصل دیگری منضم شده بود (زیرا زوال یکی از دو امری که مابین آنها ترکیب انضمامی است مستلزم زوال دیگری نیست. پس ممکن است که جنسی پس از زوال فصلی از وی به فصل دیگری منضم گردد و از آن نوع که قبلا بود به نوع دیگری انتقال یابد بدون آنکه کمترین مغایرتی مابین این حیوان متحصل با این فصل جدید و حیوان متحصل با فصل زایل شده، باشد. در حالی که هر نوعی دارای سهم خاصی از جنس است مغایر با سهم دیگری که در نوع دیگری است زیرا حیوانات در عین حیوانیت دارای مراتب مختلفند) و نیز لازم می آید که حیوانی یافت شود در حالتی که ناطقیت از وی زایل شده و یا جسمی نامی یافت شود در حالتی که حساسیت از وی زایل گشته.

و اما مادهٔ اخیر یعنی هیولای اولی با هر صورتی تبدل می یابد و با هر تبدل و تحولی عیناً باقی می ماند. علت این امر چنانچه قبلا گفته شد این است که تشخص و وجود او بالذات از هیچ گونه تبدل و تکثری ابا و امتناع ندارد (بر خلاف جنس که فقط با تعدادی از فصول تحصل می یابد و تحصل هر حصه ای از آن با هر فصلی، غیر از تحصل حصه دیگری است با فصل دیگری) و این امر در مورد هیولای اولی به علت ضعف وجود اوست ولذا برای بقای ذات شخصیهٔ او فقط کمترین نسیمی از رایحهٔ وجود ولو در ضمن اجناس، کافی است.

اشراق ششم: در حقیقت فصل و اینکه فصل در هر نوع مرکب یا بسیطی عین وجود اوست

چون ما قبل از این با برهان و دلیل ثابت کردیم که وجود، در امتیاز از غیر، نیازی به ممیّز فصلی و یا ممیّز عرضی ندارد. زیرا وجود، اظهر از ماسوای خویش است (پس ماسوای وجود نمی تواند مظهر و مبین و وسیلهٔ امتیاز او از غیر او باشد) و نیز چون احتیاج هر امری به فصل و یا به مشخص، نه در اصل معنی و مفهوم اوست (زیرا معنی و مفهوم او در نظر عقل معلوم است) بلکه احتیاج او به فصل و یا به مشخص در این است که به وسیلهٔ فصل و یا بوسیلهٔ مشخص،

بالفعل موجود گردد (بنابر این، فصل حقیقی و مشخص حقیقی، وجود است) زیرا غیر وجود، نمی تواند مفید و بخشنده وجود باشد (زیرا فصل، مفید وجود است و اگر فصل غیر ازوجود باشد لازم می آید که غیر وجود، وجود به وجود بخشد، تا که آن وجود سبب موجودیت جنس یا نوع گردد. در حالیکه وجود، خود موجود بالذات، نه موجود بالغیر است. ـ م. همانطور که فصل، مفید وجود جنس ومشخص، مفید وجود نوع است. پس با توجه به این مطلب حدس بزن و یقین حاصل کن که هر چیزی مطلقا و به طور کلی، در انفصال و امتیاز از غیر، محتاج به فصل نیست والا لازم بود که برای هر فصلی نیز فصل دیگری باشد تا که او را از ماسوای او ممتاز گرداند و سلسلهٔ احتیاج به جایی منتهی نمی گردید (پس این قانون یعنی قانون احتیاج به فصل و یا به مشخِّص) شامل خود فصل نخواهد بود.

(ضمناً باید دانست که در اینجا دو مطلب است. یکی آنکه فصل در امتیاز و جدایی از غیر، محتاج به فصل دیگری نیست والّا تسلسل در فصول لازم می آمد. دیگری اینکه فصل متعلق به هر جنسی در جنس دیگری، مشارکت با جنس خود نخواهد داشت. مثلا ناطق که فصل حیوان است در هیچ جنس دیگری با حیوان شریك نیست) پس چون فصل با جنس خود در جنس دیگری شریك نیست، بنابر این، انفصال فصل از جنس به نفس ذات خود فصل است نه به وسیلهٔ فصل دیگری.

پس فصول اجناس و انواع جواهر (مانند ناطق و ناهق) خود نیز جوهرند (ولی نه بدین سبب که با جنس خود، در جنس دیگری مانند جوهر که جنسی مافوق حیوان است شرکت داشته باشند وبدین سبب، جوهریت بر آنها صدق کند) و مفهوم جوهر در تعاریف آنها آورده شود و گفته شود «الناطقُ جوهرٌ ذوادراك عقلی» (بلکه به علت اتحاد فصل با جنس در وجود و سرایت حکم جوهریت از جنس به فصل در نتیجهٔ اتحاد در وجود است. زیرا طبق قانون فلسفی، حکم هر یك از طرفین اتحاد به دیگری سرایت می کند) و همچنین فصل «کیف» (که جنسی است از مقولهٔ اعراض نه گانه نیز به همین علت یعنی به حکم اتحاد در وجود) کیف خواهد بود نه به نفس ذات خویش (و به علت صدق بالذات مفهوم کیف بر وی).

حکمت مشرقیه

باید دانست که اگر برای فصول جواهر، بالذات جوهریتی به جز جوهریت ناشی ازجنس آنها نیست نباید گفت که بنابر این، فصول جواهر، اعراضند چنانکه صاحب *مطارحات* چنین پنداشته.

زیرا عدم دخول معنی ومفهومی در تعریف چیزی مستلزم آن نیست که معنی ومفهوم مقابل آن معنی ومفهوم، داخل در تعریف آن چیز باشد والّا لازم می آید که کلیهٔ اعراض، جواهر باشند

زیرا مفهوم عرض، لازم کلیهٔ اعراض و صادق بر آنها است ولی داخل در تعریف هیچ یك از اعراض نیست (زیرا هر یك از اعراض ذات وماهیت خاصی خارج ازمفهوم عرضیت دارند و بنابر این باید اعراض که مفهوم ومعنی عرضیت داخل در ذات آنها نیست، معنی جوهریت که مقابل معنی عرضیت است داخل در ذات آنها باشد و حال اینکه چنین نیست. پس سلب معنی جوهریت از ذات فصول جواهر مستلزم ثبوت معنی عرضیت در ذات آنها نیست) بلکه مرتبهٔ واقع و نفس الامر چنانکه قبلا گفتیم، اوسع از مراتب حدود اشیاء وماهیات آنها است. چه بسا مرتبهٔ ذات وماهیت شیء ازهردو نقیض عاری وخالی است در حالی که ذات وماهیت شیء در واقع ونفس الامر ازهردونقیض عاری وخالی نیست (پس هر چند طبق این اصل فلسفی، مرتبهٔ ذات فصول جواهر، از جوهریت و عرضیت خالی است ولی فصول جواهر در مرتبهٔ واقع و نفس الامر ازهر دوامر عاری وخالی نیستند. بلکه به جوهریت ناشی ازناحیهٔ جنس متصفند).

حکمت مشرقیه:

از آنچه که گفتیم کاملا معلوم و آشکار شد که صور جوهریه (که ذات و حقیقت جواهر، متقوم به آنها است و در حقیقت) مبادی و منابع اصلیهٔ فصول جوهریه اند (و فصول جوهریه مانند قابلیت ابعاد در جسم وحساس در حیوان وناطق در انسان ازآنها انتزاع می شوند) در حد ذات خویش نه جواهرند، چنانکه پیروان مشاء معتقدند، ونه اعراضند چنانکه پیروان رواقیین و شیخ شهاب الدین سهروردی صاحب کتاب حکمت *الاشراق* پنداشته اند؛ و این به علت اتحاد صور جوهریه با فصول جوهریه‌ای است که از مواد خارجیه (که حامل صور جوهریه اند) انتزاع می شوند و در تعریف صور جوهریه به کار می روند و آوردن این فصول جوهریه در تعریف صور جوهریه یا از باب زیادت حد بر محدود است، زیادتی که به حکم ضرورت و اضطرار عمل می شود (چنانکه در مورد تعریف قوس به دایره بیان گردید) و قبلا بدان اشاره کردیم و یا از باب ذکر لوازم شیء بسیط در تعریف آن شیء، همان طور که شیخ الرئیس در کتاب *الحکمة المشرقیه* بیان کرده است (و چون صور جوهریه متحد با فصول جوهریه اند و فصول جوهریه نه جوهرند و نه عرض، بلکه فقط وجودند لذا صور جوهریه نیز وجودند).

وحاصل گفتار شیخ (در کتاب *الحکمة المشرقیة* این است) که بعضی از بسایط را لوازمی است که ذهن ما را به حاق و حقیقت ملزومات هدایت می کند (همانطور که حدود مرکب ازجنس وفصل ما را به حقیقت محدود هدایت می کند) وتعریف بسایط با چنین لوازمی کمتر ازتعریف به حدود نیست.

پس فصل منطقی (که کاشف ازصورت ذاتیه ونمایندهٔ فصل حقیقی است) ازنظر ما فقط به

معنی ذاتی است متصف به صفتی به طور اطلاق، مانند ناطق و یا ضاحك (بدون دلالت بر اینکه این ذات متصف به این صفت، جوهر است یا عرض) سپس پس از دقت و تأمل، معلوم می شود که این ذات متصف بدین صفت، واجب است که جوهر باشد و یا عرض از قبیل کیف. پس جوهر بودن فصلی مانند ناطق معلوم نمی شود مگر بعد از ملاحظهٔ خارج و مشاهده لوازم وجود خارجی جوهر نطقی.

پس بعد از دقت و تأمل معلوم خواهد شد که از جمله لوازم جوهر نطقی یکی حیوانیت است، به سبب صفت حساسیت و دیگری نباتیت است، به سبب قوهٔ رشد و نمو و دیگری جسمیت است، به سبب طبیعت اتصال و دیگری جوهریت است، به سبب تجسم و خواهد معلوم شد که کلیهٔ این امور همگی از لوازم وجود جوهر نطقی و فصل ناطقیت اوست نه از لوازم معنی و ماهیت او در صورتی که ماهیت داشته باشد.

پس حق این است که هر موجود بسیطی صورت او وجود اوست (یعنی صورت او ذات اوست و ذات او وجود اوست زیرا موجود مجرد، عاری از ماده است، پس تمام ذات او صورت اوست و چون ذات او صورت اوست پس صورت او وجود اوست) و هر موجود مرکبی وجود او صورت اوست. (زیرا صورت، فصل است و فصل، وجود است و چون در نظر ما، ماده با صورت متحد است پس تمام ذات مرکب، صورت اوست) و البته این قاعده در مورد وجود عینی اوست و اما در وجود ذهنی، معنا و مفهوم صورت، جزء ماهیت مرکب است و صورت، تمام ذات و ماهیت مرکب نیست. زیرا ماهیت شیء عبارت است از «مابه الشیء هوهو» و مسلم است که ماهیت مرکب، وابسته به وجود صورتی است که مقارن با ماده باشد نه به صورت تنها و یا به صورت به هر نحو و کیفیتی که باشد (پس به طور کلی وجود خارجی هر امر مرکبی عبارت است از همان صورتی که در خارج دارد) هر چند بعضی از صور به قسمی است که وجود او در خارج (یعنی وجود طبیعی نه وجود مثالی و یا وجود عقلی او) ملازم با ماده است (ولی این ملازمت در مورد بعضی از صور مرکبات، ناقض حکم کلی مذکور نیست. پس ماده از لوازم ذات و ماهیت صورت و یا از جمله ذاتیات ماهیت صورت نیست بلکه از لوازم وجود طبیعی اوست) پس وجود و ذات که مساوق با وجود است، در کلیهٔ مرکبات از آن جهت که مرکبند از جمله لوازم انتزاعیه اند، مانند شیئیت و امکان و نظایر آن (یعنی مرکب از آن جهت که دارای وحدت است، موجود است و ذات است، نه از آن جهت که مرکب و مجموع دو چیز است زیرا وجود مساوق با وحدت است. پس در حقیقت، صورت او موجود است و صورت امری است واحد و ماده، مستهلك در صورت است. پس وجود مرکب از آن جهت که مرکب متکثر است امری است انتزاعی).

سپس باید گفت که لفظ صورت بر موارد متعدد و معانی مختلفی اطلاق می شود. زیرا گاهی گفته می شود صورت و مراد، ماهیت نوعیه (هر چیزی است مانند صورت انسان) و گاهی گفته

می شود صورت و مراد، هر ماهیتی است (اعم از جنس و یا نوع و یا فصل و یا جوهر و یا عرض) و گاهی گفته می شود صورت و مراد، حقیقتی است که ماده به وسیلهٔ آن تقوم می یابد (مانند صورت جسمیه) و گاهی گفته می شود صورت و مراد، حقیقتی است که محل به وسیلهٔ آن، نوعی طبیعی می گردد (مانند صورت نوعیهٔ انسان و یا فرس و یا صورت نوعیهٔ انواع فلزات و یا انواع احجار کریمه) و گاهی گفته می شود صورت و مراد، کمالی است مفارق و مجرد مانند نفس.

و اگر از روی دقت و با دیدهٔ تحقیق به کلیهٔ موارد استعمالات نامبرده نظر کنی خواهی دریافت که کلیهٔ معانی نامبرده، به یك معنای واحد بازمی گردند و آن معنی واحد عبارت است از «مابه الشیء موجود بالفعل ضرباً من الوجود». یعنی آن چیزی که به وسیلهٔ آن هر چیزی به نحوی از وجود، بالفعل موجود می گردد (زیرا صورت هر چیزی همان است که آن را در آن جهتی که بالقوه است از قوه به فعلیت می رساند و به وجودی که شایسته و در خور اوست موجود می گردد) و لذا گفتار حکما دایر بر اینکه صورت هر چیزی همان ماهیتی است که آن چیز بدان ماهیت، آن چیز است گفتاری است صحیح و مطابق با واقع. با آنکه در تعقیب آن گفتار گفته اند که مادهٔ هر چیزی حامل صورت اوست (و چنین به نظر می رسد که این دو گفتار با هم متناقضند. زیرا اگر صورت تمام حقیقت هر چیزی است و یا اگر صورت مظهر و نشان دهندهٔ ماهیت هر چیزی است، ماده چه سهمی در تکمیل این حقیقت دارد تا که حامل صورت باشد). ولی در حقیقت، این دو گفتار متناقض نیستند. زیرا قبلا گفتیم که ماده با صورت، در وجود متحدند و وجود هر یك مغایر با وجود دیگری نیست هر چند برای ماده، نحوهٔ دیگری است از وجود که در آن نحوه از وجود متحد با صورت نیست و آن وجودی است که در آن وجود دارای جهت قوه و استعدادی است که از این جهت بر صورت خاص و معینی سبقت زمانی دارد ولی کلام ما در این مقام دربارهٔ ماده است که به وسیلهٔ این صورت از قوه به فعلیت رسیده (و ماده با چنین خصوصیتی با صورت متحد است و بر صورت سبقت ندارد.)

حکمت مشرقیه

از آنچه که در این اشراق و اشراقات گذشته از مطالب ما آموختی و به خاطر سپردی، بر تو معلوم شد که آنچه که سبب قوام و علت وجود و تحقق یافتن ماهیات مرکب و یا ماهیات بسیط است چیزی بجز مبدأ فصل اخیر نخواهد بود و دانستی که سایر صور و فصولی که از آن ماهیات انتزاع می شوند و با آنها در وجود خارجی متحد می باشند، همگی به منزلهٔ لوازم وجود همین فصل اخیرند، هر چند هر یك از این صور و فصول، خود، به حسب وجود مخصوص به خود، مقوم ماهیت و حقیقت دیگری هستند (که در عالم، به صورت موجود خاصی تحقق می یابند. مانند فصل جوهریت که به صورت جسم و فصل نامی که به صورت درخت و گیاه و فصل

حساس که بصورت حیوان موجود می گردند.)

پس حقایق فصول بجز وجودات خاص به ماهیات که هریك از آن وجودات اشخاص حقیقیه اند نخواهند بود. پس موجود خارجی واقعی و حقیقی در هر چیزی، فقط وجود اوست. لکن عقل به وسیلهٔ احساس و مشاهده، یك سلسله مفاهیم عام و یا خاص از نفس ذات و حقیقت این ماهیات و یك سلسله مفاهیم عام و یا خاص از عوارض آنها انتزاع می کند و سپس بدین مفاهیم ذاتیهٔ جنسیه و فصلیه و یا بدین مفاهیم عرضیه عامه و یا خاصه بر آن ماهیات حکم می کند (و آنها را بر آن ماهیات حمل می کند و مثلا می گوید ناطق که فصل اخیر است، به حکم تجسم، جوهر است و به حکم داشتن نیروی رشد و نمو، نامی است و به حکم داشتن نیروی حس و حرکت، حیوان است و یا اینکه به علت راه رفتن، ماشی است و مشی برای ناطق، عرض عام است و به حکم خاصیت خندیدن، ضاحك است و ضحك برای ناطق عرض خاص است). پس آن اوصافی که از نفس ذات و حقیقت ناطق، در عقل حاصل می گردد ذاتیات نامیده می شود و آنچه که از جنبه دیگری غیر از نفس ذات و حقیقت او در عقل حاصل می گردد عرضیات نامیده می شود. پس امر ذاتی ناطق (مانند جنس و فصل) متحد است با او و بر او حمل می گردد ولی بالذات نه بالعرض. و امر عرضی (مانند ماشی و ضاحك) نیز با او متحد است و بر وی حمل می گردد ولی حمل بالعرض نه بالذات.

تفریع عرشی

پس این است معنی وجود کلی طبیعی یعنی ماهیت من حیث هی در خارج. نه آنچه که مابین حکما مشهور است و می گویند که (موجودیت کلی طبیعی در خارج) عبارت از این است که ماهیت در خارج موصوف است به وجود، بدین معنی که همان طور که وجود در خارج بهر شخص و فردی نسبت داده می شود همین طور به ماهیت نیز نسبت داده می شود و نه آنچه که متکلمین و منکرین اصالت و تحقق وجود پنداشته اند و گفته اند که اصلا و به هیچ وجه ماهیت، موجود به وجود اشخاص و افراد نیز نیست.

پس مذهب و عقیده مورد تأیید ما این است که وجود در حقیقت، موجود است و متشخص به نفس ذات خویش (و ماهیت در حد ذات خود هیچ سهمی از هستی و وجود ندارد) بلکه ماهیت از نفس ذات وجود انتزاع می گردد و هر امر عرضی نیز از وجودی که متعلق به آن وجود است انتزاع می گردد (مانند انتزاع مفهوم ابیض از وجود بیاضی که متعلق به وجود جسم است).

اشراق هفتم: در معنی اشد و اضعف

(قبلا گفته شد که صور نوعیه، مبادی فصولند و فصول سهام و حصه هایی از وجودند و این

عناوین و مفاهیم، مانند جوهر و جسم و نامی و حساس و حیوان و ناطق، همگی از حقیقت وجود خاص به شیء انتزاع می گردند و نیز معلوم شد که فصل بر دو قسم است. یکی فصل منطقی مانند نطق که حقیقت آن همان صورت نوعیه است و دیگری فصل اشتقاقی مانند ناطق که به جای فصل منطقی در تعریف نوع آورده می شود.) اینك می گوییم هرگاه فصل منطقی (که صورت و مظهری از وجود مخصوص به شیء است) به حکم عقل، موجود باشد و بر ذات و حقیقت شیء حمل شود (در بسیاری از موارد، فصل اشتقاقی نیز به طور انفراد و استقلال، در ضمن نوع موجود خواهد بود و این در جایی است که جنس دارای مراتب و انواع مختلفی باشد که در هر نوعی با فصلی جداگانه و منفرد از سایر انواع موجود می گردد مانند فصل ناطق در نوع انسان و فصل ساهل در نوع فرس و فصل ناهق در نوع حمار) ولی در بسیاری از موارد، لازم نیست که فصل اشتقاقی، بالفعل به طور انفراد موجود باشد (و بدین سبب به صورت انواع مختلف و متمایز از یکدیگر و با نام و نشان خاصی نمایان گردد) زیرا بسیاری از انواع اعراض دارای فصول منطقی می باشند ولی فصول اشتقاقی ندارند، مانند مراتب مختلف حرارت و یا مراتب مختلف بوها و یا مراتب مختلف سیاهی که در ضمن حرکت جسم به جانب اشتداد و یا به جانب نقصان در هر یك از این اقسام به وجود می آیند. (ولی هیچیك از این مراتب نامبرده به طور انفراد و مستقل از یکدیگر و با نام و نشان خاصی موجود نخواهند بود) والا لازم می آید که کثرتهای غیرمتناهی مترتب بر یکدیگر، همگی بالفعل موجود گردند. (زیرا حرکت، امری است متصل و قابل انقسامات غیرمتناهی).

و نیز برای کلیهٔ انواع جواهر، فصول اشتقاقی وجود ندارد مگر آن جوهری که دارای ترکیب باشد (مانند انسان و فرس و نظایر آن) زیرا غالباً از یك جوهر صوری کمالی که مکمل جوهر دیگری است (مانند نفس ناطقه)، فصول منطقی بسیاری برای انواع بسیاری (در ضمن حرکت استکمالی) به وجود می آیند که کلیهٔ این انواع و فصول مخصوص به آنها همگی منشعب از وجود آن جوهر صوری بسیط کمالی می باشند. پس با این بیان نیز ثابت شد که برای وجود مراتبی است از حیث کمال و نقص و شدت و ضعف.

حکمای مشاء می گویند هنگامی که می گوییم این فرد از سیاهی شدیدتر از فرد دیگری است، مقصود ما این است که این فرد خاص از سیاهی، در سیاهی مخصوص به خود، به نحوی است که در صفت سیاهی، کمال و مزیتی بر فرد دیگری دارد نه اینکه معنی مشترك (و حقیقت کلیهٔ سیاهی) از حیث ذات و حقیقت سیاهی دارای معانی مختلفی است (بدین گونه که حقیقت و ماهیت سیاهی در افراد سیاه مختلف باشد) پس تفاوت مابین افراد در نظر ایشان به سبب تفاوت در فصول است (و این همان است که ما بدان معتقدیم و حقیقت فصول همان انحای خاص وجود است).

ولی صاحب کتاب حکمة *الاشراق* از قول حکمای فرس و پیروان رواقیون چنین نقل می کند که ایشان معتقدند به جواز وقوع تشکیك و تفاوت به شدت و ضعف در ذاتیات و ماهیت بعضی از انواع اعراض مانند ماهیت نور و حرارت و مقدار و ماهیت جوهر چنانکه ایشان معتقدند به وقوع تفاوت به اقدمیت در ماهیات (و گفته اند که ماهیت علت از آن حیث که علت است مقدم بر ماهیت معلول است از آن حیث که معلول است) ولی بطلان این نظریه قبلا (در مباحث ماهیت) معلوم شد (و در این کتاب گفتیم که تشکیك در نفس ذات و ماهیت جایز نیست).

و اما (ناگفته نماند که) ما بحث و تحقیق در مباحث تشکیك را به طور مبسوط در کتاب *اسفار* بیان کرده ایم و در آن جا حکم به جواز وقوع تشکیك به شدت و ضعف در ماهیت را از نظر نفس ذات و ماهیت ترجیح دادیم. ولی در این کتاب (از نظریهٔ خود عدول نموده ایم) و می گوییم که تشکیك به اشدیت و اضعفیت در ماهیت نیز عیناً مانند تشکیك و تفاوت به اقدمیت، بازگشت به وجود می کند (و کلیهٔ مراتب ضعف و شدت در ماهیت، ناشی از ضعف و شدت در وجود است) پس بالنتیجه باید اذعان نمود که برای وجود در حدذات خویش (با قطع نظر از حدود و ماهیات) اطوار و درجات و مراتب مختلفی است همان طور که برای اطوار مختلفه وجود، معانی و مفاهیم بسیاری است.

حکمت مشرقیه

معانی و مفاهیم کلیه قابل اتصاف به اشدیت و اضعفیت نیستند، خواه ذاتی و یا عرضی باشند برخلاف وجود. زیرا وجود به ذات خویش از حیث کمال و نقص و تقدم و تأخر و غنی و فقر مختلف و متفاوت است. زیرا او به ذات خویش متعین و به ذات خویش متقدم و متأخر است همان طور که به ذات خویش کامل و ناقص و فاضل و عین فضیلت است و عدم به ذات خویش، نقص و ناقص و شر و شریر است (زیرا کلیهٔ خیرات و فضایل ناشی از وجود است و کلیهٔ شرور و نقایص ناشی از عدم است.) و اما معانی و مفاهیم کلیه هرچه که باشند و هرکجا که یافت شوند، تقدم و تأخر و کمال و نقص به سبب وجودات خاص عارض بر آنها می گردند. پس نور مثلا در مفهوم نور و معنای کلی نور یعنی ظهور، هیچ گونه اختلاف و تفاوتی مابین افراد آنها وجود ندارد، بلکه تفاوت و اختلاف، فقط در انوار خارجیه ای است که عبارتند از وجودات خارجیه انوار.

ولی صاحب اشراق، شیخ شهاب الدین سهروردی، چنین پنداشته است که وجود، امر انتزاعی ذهنی است و صورت و حقیقتی در خارج ندارد و چنین گمان کرده است که ماهیات، مانند ماهیت نور و ماهیت سواد و نظایر آن و هم چنین ماهیت جوهر، بذات خویش و به نفس معنا و مفهوم نوعی و یا جنسی خود با قطع نظر از وجود قابل اشد و اضعف و تقدم و تأخر است. اما این

عقیده در نظر اهل فقر و عرفان صحیح و قابل قبول نیست.

و همچنین حکمای مشاء گمان کرده اند که قابل تشکیك به شدت و ضعف، همانا معانی و ماهیات نور و سواد و نظایر آن است.

ولی کلیهٔ اختلافات و تفاوتهای حاصل از طریق تشکیك، در نزد اصحاب و یاران ما بازگشت می کند به انحای وجودات که در اصل حقیقت موجودیت، متفاوت و دارای درجات و مراتب مختلفند. نمی گوییم در مفهوم و معنای عام وجود مختلفند زیرا معنای عام و مفهوم کلی وجود، مانند سایر معانی عامه (از قبیل شیئیت و امکان و نظایر آن) مفهومی است انتزاعی و موجود در ذهن (که عارض بر کلیه موجودات اعم از واجب و ممکن می گردد و در نزد همه کس امری است زاید بر حقایق و اعیان خارجیه) بلکه تشکیك و تفاوت به شدت و ضعف و کمال و نقص و تقدم و تأخر در آن امری است که مایه تحقق اشیاء در خارج و مقابل عدم است.

بحث و تحصیل

صاحب اشراق، شیخ شهاب الدین سهروردی، بر حکمای مشاء که گفته اند شدت و ضعف در لون سواد (یعنی رنگ سیاهی) مثلا ناشی از ناحیهٔ فصول سواد[۴۵] است چنین اعتراض نموده است که (طبق قانون فلسفی) فصل، عارض بر ذات جنس است و معنا و مفهوم آن غیر معنا و مفهوم جنس است و حال فصل نسبت به جنس عیناً حال سایر اعراض است (که در معنا و مفهوم، مغایر با جنس اند) و بنابراین اشتداد در امری ماورای سواد است نه در نفس سواد (زیرا به گفتهٔ ایشان، اشتداد از ناحیهٔ فصل است و فصل، عارض بر جنس و مغایر با اوست.)

پاسخ این اعتراض به زبان حکمای مشاء (و بر طبق اصول و عقاید ایشان) این است که فصل در حدذات خود امری است بسیط که در واقع و نفس الامر، معنا و مفهوم جنس از لوازم ضروریهٔ اوست و برای فصل سواد ماهیتی که داخل در تحت جنس دیگری باشد و برای آن وجودی باشد که به اعتبار آن وجود، امری ماورای سواد باشد وجود ندارد. بنابراین، فصل سواد نیز سواد است نه غیر سواد (زیرا همواره در وجود خارجی مقارن با سواد ملازم با اوست و جز با جنس سواد، با هیچ جنس دیگری موجود نخواهد شد.)

و اما ما در پاسخ این اعتراض به زبان امروز (که بسیاری از اصول و قوانین عقلی و لوایح عرشی پایه های حکمت و فلسفه را محکم و استوارتر نموده است) می گوییم فصل هر چیزی در حقیقت همان نحوهٔ وجود خاص اوست، چنانکه خدای بزرگ به ما الهام فرموده است و وجود هرچند از نظر تحلیل ذهنی، امری است غیر از ماهیت، لکن وجود، در نفس الامر عین ماهیت و

۴۵. زیرا هر مرتبه‌ای از مراتب شدید، قائم به وجود فصلی است خاص و مربوط به آن مرتبه. ـ م.

متحدد با اوست و کلیهٔ احکام و آثار خارجیهٔ ماهیت بازگشت به وجود می کند (و بالنتیجه حکم هر یکی به دیگری سرایت می کند) و بنابراین، فصل سواد نیز سواد است بلکه سواد حق و حقیقی اوست کما اینکه فصل جوهر در حقیقت جوهر است با اینکه جوهر، در تعریف فصل آورده نمی شود. زیرا برای فصل، حدوتعریفی نیست چنانکه برای وجود، حد و تعریف نیست (زیرا که فصل هر چیزی همان وجود خاص به اوست). پس ای سالك راه حق و حقیقت در این گفتار حکیمانه به خوبی بیاندیش و قلب خویش را به نور حکمت و دانش روشن کن و خدای بزرگ را که بخشندهٔ فیض و نور علم و حکمت است سپاس و ستایش کن. تا اینجا مشهد اول از کتاب شواهد ربوبیه که مشتمل است بر مباحث امور عامه خاتمه می یابد.

مشهد دوم

بحث در وجود خدا و ایجاد عالم آخرت و عالم دنیا به قدرت خلاقهٔ خویش و در این مشهد شواهدی است چند

شاهد اول

دربارهٔ صنع و ابداع خدا، طی چند اشراق

اشراق اول: در بی نیازی واجب الوجود از ماسوای خود

ذات مقدس واجب الوجود که نخستین موجود و برتر از آن است که در وهم و عقل کسی بگنجد، وجودی است تام و کامل (و در حد اعلای تمامیت و کمال) بلکه مافوق تمام و کمال (یعنی هر وجودی و هر کمال وجودی صادر ازوجود او و ناشی از کمال اوست) پس او فاقد هیچ کمالی و یا صفتی از صفات کمالیه و یا اراده و یا داعی و یا آلت و واسطه ای نیست (بلکه هر کمال و جلال و جمال اوصاف فاضله ای منطوی در وجود اوست و هر واسطه و وسیله ای منطوی در قبضهٔ قدرت اوست. پس ارادهٔ او عین ذات اوست بر خلاف نظریهٔ طایفهٔ کرامیه که معتقدند به حدوث ارادهٔ جدید در ذات او در مورد ایجاد هر چیزی و همچنین ایجاد عالم مقرون به داعی و قصد ایصال نفع به ماسوای خود نیست. بلکه ذات او خود غایت اصلی ایجاد است و صدور فیض وجود از ناحیهٔ او عبارت است از تجلی مطلق و یا تجلیات خاص پی در پی که لازمهٔ تمامیت و کمال اوست و از هر تجلی جلوه ای از وجود به صحنهٔ بیکران غیب و شهود خودنمایی می کند و از خودنمایی خود، خویش را در مرتبه ای از مراتب وجود نشان می دهد و از ایجاد و تجلی آن، هیچ قصد و غایتی بجز ذات مقدس خویش ندارد.) و او موجودی است تام الفاعلیه (و فاعلیت او فاعلیتی است تام و کامل از هر جهت) و بنابراین هیچگونه تغیر و تأثر و انفعال از غیر در امر فاعلیت او بر وی عارض نمی گردد (هر چند تغیر و تأثر و انفعال از غیر حیثیت انضمامیه و به صورت فاعلیت زاید بر ذات و فاعلیت حادث و جدید باشد مانند فاعلیت ما و یا مانند فاعلیت فاعلهای جسمانی که فعل و تأثیر آنها در غیر، مقارن با نوعی از حرکت و تحرك و یا تغیر و یا تأثر

و انفعال از ناحیهٔ حدوث حالتی در ذات خود و یا از ناحیهٔ غیر باشد و یا به واسطهٔ تعقل صور مرتسمه در ذات باشد، چنانکه مشائین گفته اند، و یا به واسطهٔ تعقل اصلح و یا رعایت وقت مناسب برای ایجاد عالم باشد، چنانکه معتزله در مسئلهٔ مرجح حدوث عالم معتقدند. والاّ اگر یکی از امور نامبرده در فاعلیت او مدخلیت می داشت فاعل مختار حقیقی نمی بود. بلکه فاعل مسخر و فاعل مقهور می بود.) زیرا مقام و مرتبهٔ وجود او بی نهایت عظیم و در حدّ اعلای عظمت قرار گرفته و هیچ گونه نیازی به غیر (در تحت هیچ نام و نشانی که قبلا بیان گردید) ندارد و او نخستین موجود و قبل از هر چیزی است. پس هیچ چیزی (به هر نام و نشانی که باشد) قبل از او نخواهد بود (پس ارادهٔ حادث و یا فاعلیت حادث و جدید و یا تغیر حال و انفعال از غیر و یا صور مرتسمه در ذات و یا رعایت اصلح و یا وقت مناسب برای ایجاد و خلقت و یا هر چیزی که شرط و یا قید و یا صفتی زاید بر ذات او باشد، بر ذات او و فاعلیت او سبقت نخواهد گرفت). و همان طور که قبلا گفتیم او واحد مطلق و بسیط من جمیع الجهات و از هر جهت بالفعل است و اگر در ذات او جهت امکان یا جهت قوه یافت شود، واحد حقیقی و واحد مطلق نمی بود (زیرا در وی ترکیب از قوه و فعل و ترکیب از امکان و وجوب پدید می آید و ذات او دارای کثرت می شد.) و اگر در ذات وی کثرت یافت شود هر آینه محتاج به غیر می بود (زیرا هر کثیری محتاج به اجزای خویش است) و بنابراین، امری ماسوای او و مبدأ اول کلیهٔ اشیاء می بود (زیرا اجزای هر امر کثیری مقدم بر آن امر اند).

و نیز همان طور که گفتیم ذات او مقدس و منزه از هر گونه تغیری است. پس اگر تغیری در ذات او پدید آید خواه تغیر زمانی (بدین گونه که فاعلیت او از زمانی به زمان دیگری تغیر و تحول یابد) و یا تغیر ذاتی (بدین گونه که ذات او در فاعلیت و یا اتصاف به صفات کمال، در تحت اوضاع و احوال و شرایط خاصی و یا در تحت عوامل تأثر و انفعال از غیر قرار گیرد) هر آینه تغیر او به غیر از خیر به شر است زیرا (او خیر مطلق و عاری از هر گونه شری است و) هر رتبه و مقامی در عالم وجود، مادون مرتبه و مقام اوست. (پس اگر تغیر یابد و به چیزی غیر از ذات خویش که خیر مطلق و منبع جمیع خیرات است انتقال و ارتحال یابد، مسلماً از خیر به شری که جزء ذات اوست تغییر یافته) و این در نظر عقل، محال و ممتنع است زیرا هیچ موجودی طبعا از حالی به حال دیگری انتقال نمی یابد، مگر آنکه این انتقال، انتقال به جانب چیزی باشد که برای او بهتر و نسبت به حال او نیکوتر باشد (پس تغیر در ذات او محال است، هم بدین علت) و هم به دلیلی که قبل از این گفته شد که هر متحرکی ناچار دارای قوهٔ جسمانی است و هر موجودی که به حالت و کیفیتی می گراید که فاقد آن بوده است، ناچار دارای ماهیت است، در حالیکه واجب الوجود و سر سلسلهٔ موجودات و نخستین موجود، وجود محض و عاری از ماهیت و ماده و قوه و وجودی است اَتَم و اکمل کلیهٔ موجودات.

اشراق دوم: در بیان اینکه صفات موجودات همگی از لوازم صفات واجب الوجود بلکه مستغرق در صفات اویند (همانطور که وجود کلیهٔ موجودات، منبعث از وجود او و مستغرق در هستی مطلق و قائم به وجود اویند)

صفات واجب الوجود مانند وجود او عارض بر ماهیت او نیستند تا بالنتیجه برای او حد و مرتبه ای از وجود باشد که در آن حد و مرتبه از وجود، عاری از صفت علم و قدرت و سایر صفات باشد (زیرا معنی عروض صفت بر هر ذاتی این است که ذات در مرتبهٔ ذات خویش فاقد آن صفت باشد).

پس کلیهٔ صفات کمال در حاق ذات اوست زیرا او صمد است (و صمد در لغت به معنی پر و مملو و فاقد خلل و فرج. یعنی او مملو است از کمال و جمال چنانکه گفته اند «الملأن اوجب الفیضان» مملو بودن ذات موجب افاضهٔ فیض بر ممکنات شده است، نه اضطرار و یا عدم اختیار در امساك فیض. و چون صمد است پس کلیهٔ صفات کمالیهٔ وجود در وجود او جمع است) و او فرد است (یعنی واحد مطلق و بسیط مطلق و عاری از ترکیب از قوه و فعل است و اگر صفتی از صفات کمال، عارض بر ذات او بود ذات او در مرتبهٔ ذات، عاری و خالی از آن صفت بود و از ناحیهٔ آن صفت، بالقوه بود.) پس باید کلیهٔ کمالات او از قوه به فعلیت رسیده و همگی در وی بالفعل موجود باشند، چنانکه در آیهٔ شریفهٔ «لایغادِرُ صغیرةً ولا کبیرةً الااحصاها» [آن نامه] هیچ خرد و کلانی را فرونگذاشته و همه را برشمارده است ـ سورهٔ کهف، آیهٔ ۴۹) به این مطلب تصریح فرموده است. زیرا در ذات او جهتی و حیثیتی غیر ذات او وجود ندارد (تا بتوان او را از آن جهت و حیثیت فاقد کمال و بالقوه دانست) و قبلا گفتیم که وجود او کل الوجود و مشتمل بر کلیهٔ وجودات است. همچنین صفات او کل صفات و مشتمل بر کلیهٔ صفات موجودات است. زیرا او بسیط الحقیقه است و هر موجودی که بسیط الحقیقه است کل اشیاء و مشتمل بر کلیهٔ حقایق است. زیرا در هیچ موجود بسیطی نقصان وجود ندارد، زیرا نقصان موجب تعدد است، پس موجودی که در وی تعدد نیست ناقص نیست و موجودی که ناقص نیست هیچ امری از امور کمالیه که لازمهٔ ذات اوست خارج از حیطهٔ ذات او (و یا عارض بر ذات او نیست) چنانکه این مطلب قبل از این به تفصیل بیان گردید.

پس علم واجب الوجود، واحد است و در عین وحدت، علم به هر چیزی است و عین علم هر چیزی است به هر چیزی. زیرا اگر چیزی در عالم باشد که علم واجب الوجود علم به آن چیز نباشد علم او علم حقیقی و علم من جمیع الجهات نیست، بلکه علم است از جهتی و جهل است از جهتی دیگر (زیرا در این صورت، علم است به چیزی و جهل است به چیز دیگری و علمی است ممزوج به جهل) و حال آنکه حقیقت چیزی ممزوج به غیر آن چیز نیست و چون علم او علم به هر چیزی نیست (بلکه علم به چیزی است و جهل به چیز دیگری و حقیقت او حقیقت تامهٔ

علم و مشتمل بر کلیهٔ علوم نیست) بنابراین ذات او که عین علم اوست از جمیع جهات از قوه به فعلیت نرسیده (زیرا از جهت جهل به چیزی، موجودی است بالقوه و دارای جهت قوه و امکان) و حال آنکه ثابت شد که ذات مقدس و واجب الوجود که سرسلسلهٔ کلیهٔ موجودات است عاری و منزه از جهت امکان و قوه است؛ و هرکس فهم این مسئله بر وی دشوار باشد و نتواند بفهمد که علم واجب الوجود، با وحدت و بساطت خویش، علم به کلیهٔ اشیاء و ماسوی است، دشواری این مسئله بر وی بدین سبب است که واجب الوجود را واحد به وحدت عددی فرض نموده، و حال آنکه قبلا گفته شد که وحدت او مانند سایر آحاد نیست و همچنین وحدت صفات کمالیهٔ او. و این خودیکی از مشکل ترین اسرار الهیه و از جمله مسایل دقیق و رقیق فلسفی است و درك آن میسر نیست مگر برای آنان که نفس خویش را از صفات رذیله تطهیر نموده اند.

نص تنبیهی

پس آنچه که در نزد خدای متعال (در حیطهٔ وجود جامع کامل او) است عبارت است از حقایق اصیل (و مرتبهٔ اعلای هر موجودی که در این عالم و یا عوالم دیگر امکانی مشاهده می شوند) و همگی در برابر آن حقایق اصیل به منزلهٔ سایه و شبح اند در برابر صاحب سایه و شبح. و آنچه که در نزد خدا و در حیطهٔ وجود اوست، بدان نام و نشان سزاوارترند از آنچه که در آفرینش مشاهده می شوند (یعنی مثلا حقیقت انسان موجود در ذات واجب الوجود به حقیقت انسانیت و نام و نشان انسانیت سزاوارتر از انسان موجود در عالم است.)

بعضی از علما در این مقام گفته اند که علم واجب الوجود بذات و شیئیت امر معلوم، در مرتبهٔ ذات و حقیقت خود به مراتب اقوی و اتمّ از وجود آن امر معلوم، در حد ذات خویش است (یعنی مثلا انسان علمی موجود در ذات واجب الوجود، در اصل ذات و حقیقت انسانیت، اقوی و اتم و اکمل از ذات و حقیقت انسان موجود در عالم است.) بلی حق همین است زیرا ذات مقدس واجب الوجود صانع و سازندهٔ هر چیز و بخشندهٔ حقیقت هر صاحب حقیقتی است (زیرا ذات و حقیقت هر چیزی ازلا در حیطهٔ ذات و وجود او موجود بوده و وجود او به علت تمامیت و کمال و از فرط جامعیت و شمول، طراح و نقشه ساز هر موجودی است تا آنگاه که طرح و نقشه و هندسه موجود در ذات خویش را در صحنهٔ عالم هستی به نمایش درآورد و هر یك را به وجودی که لایق و شایستهٔ اوست نشان دهد) و مسلم است که هرچیزی در نفس ذات خویش (و با قطع نظر از ارتباط و انتساب و تعلق به واجب الوجود) امری است بالامکان و با ملاحظهٔ انتساب و ارتباط با واجب الوجود که صانع و سازندهٔ اوست، موجودی است واجب و ضروری و تام و کامل و مؤکّد و بدیهی است که تأکّد و تمامیت هر چیزی فوق ذات و مرتبهٔ ذات، و کمالی است اضافه بر ذات او.

(این بود حاصل گفتار آن دانشمند و مورد تأیید و موافق و نظریه ما) هرچند فهم و درك این مطلب دقیق نیازمند به فکری عمیق و درونی آگاه و مشتعل است.

اشراق سوم: در بیان اینکه نخستین فیض حق و صادر اول، امری است وحدانی و عاری از کثرت و تعدد

(هرچند به عقیدهٔ ما صادر اول یعنی نخستین اثری که از ناحیهٔ ذات مقدس واجب الوجود جلوه گر می شود همان وجود منبسط است که تجلی اول ذات و ساری در کلیهٔ موجودات است و) خدای متعال در آیهٔ شریفهٔ «وما امرُنا الاّ واحدةٌ» (امر ما جز یگانه نیست ـ سورهٔ قمر آیهٔ ۵۰) بدین نکتهٔ بدیع (نیز) اشاره فرموده و می گوید نیست امر ما یعنی فرمان صدور عالم، بجزیکی (ولی مشهور مابین حکما این است که صادر اول، عقل است) زیرا آنچه که نخستین بار از ناحیهٔ واجب الوجود موجود می گردد باید عقل باشد زیرا قبلا از این گفته شد که واجب الوجود، واحد حقیقی است پس واجب و لازم است که فیض نخستین و اولین موجود صادر از وی، موجود واحدی باشد که هم در اصل وجود و هم در مقام فعل و تأثیر، مجرد از ماده باشد و بنابراین، صادر اول چیزی جز عقل نخواهد بود. زیرا جسم به علت (ترکیب از هیولی و صورت) فاقد وحدت است و هیولی (به علت بالقوه بودن) فاقد تأثیر است و عرض (به علت احتیاج به موضوع) و صورت (به علت احتیاج به ماده) فاقد استقلال در وجوداند و نفس (به علت احتیاج به بدن و آلات و قوای بدنی) فاقد استقلال در تأثیر است.

اشراق چهارم: در بیان کیفیت وساطت صادر اول در ایجاد سایر موجودات

اگر از هر عقلی، عقلی دیگر صادر گردد (و سلسلهٔ صدور عقول همواره ادامه یابد) هیچگاه نوبت ایجاد به اجسام نمی رسد و اگر از واحد حقیقی یعنی ذات واجب الوجود موجودی جز او بالذات (و بدون واسطهٔ موجود واحدی مانند عقل که در صفت وحدت مناسبتی با او داشته باشد) صادر گردد هرآینه در ذات او کثرتی بالذات و واقعی وجود خواهد داشت (زیرا صدور کثیر از واحد بالذات محال است).

پس در تحقیق این مسئله بر اساس یك نهج عرشی می گوییم برای صادر اول از جهت اینکه او موجودی است صادر از ذات واجب الوجود، وحدتی است بالذات و نیز از برای او از جهت داشتن ماهیت و عروض محدودیت ناشی از قصور ذات و مرتبهٔ وجودی او از ذات و مرتبهٔ وجودیهٔ واجب الوجود، نه ناشی از ناحیهٔ جعل و تأثیر فاعل[1]، کثرتی است بالعرض.

۱. قبل از این گفته شد که ماهیت، مجعول بالعرض و در جعل، تابع جعل وجود است. ـ م.

(وچون صادر اول، هم ذات خویش را تعقل می کند و هم شاهد و ناظر وجود و وجوب و کمال حضرت معبود مطلق و عاشق جلال و جمال اوست و هم دارای ماهیت و امکان ذاتی است) لذا از جهت وجود ذات او که همواره او را تعقل می کند موجودی (به نام نفس کلی) از وی صادر می گردد و از جهت مشاهدهٔ حضرت معبود و وجوب وجود و قدرت او و عشق به جمال و کمال او، موجود دیگری (به نام عقل ثانی) صادر می گردد و از جهت ماهیت و امکان ذاتی و فقر و احتیاج وی به ذات علت، موجود دیگری (به نام جسم) صادر می گردد و هر معلول اشرفی، به علت اشرفی نسبت داده می شود و سپس به همین ترتیب در علل و اسباب (که در سلسلهٔ طولیهٔ وجود و قوس نزول قرار گرفته اند، به نسبت قرب و بعد آنها از مبدأ کل) تکثری (نظیر تکثر در ذات عقل اول) پدید می گردد و بدین جهت، کثرت و تعدد در معلولات و مسببات حاصل می شود (تا آنگاه که سلسلهٔ علل و معلولات و اسباب و مسببات به هیولی که آخرین معلول و نازلترین موجود نسبت به مبداء کل است منتهی گردد) و باید دانست که (با اینکه صدور موجودات از واجب الوجود به ترتیب علّی و معلولی و با واسطه بوده است، مع ذلك) همگی معلول و مخلوق اویند و همگی بالذات و به طور حقیقت، منسوب به اویند (چنانکه گفته اند «لامؤثّرَ فی الوجود الّا الله») و ضمناً هم فرق مابین فعل واجب الوجود و اثر واجب الوجود بر تو معلوم و آشکار شد. پس فعل او وجود مطلق و ایجاد مطلق است و اثر او ماهیاتند که لوازم وجودات اند.

اشراق پنجم: در بیان عدد ملائکهٔ عقلیه

خدای متعال در قرآن مجید می فرماید «واوحیٰ فی کلّ سماءٍ امرَها» (و به هر آسمانی امرش را وحی کرد ـ سورهٔ فصلت، آیهٔ ۱۲) در هر آسمانی درباره امر آن آسمان وحی نمود.

قبل از این گفته شد که برای هر متحرکی محرکی است. پس عدد محرکات به تعداد متحرکات است و نیز دانستی که کلیهٔ حرکات طبیعیه، مستنداند به شوقها و اراده های موجود در ذات متحرك و نیز دانستی که شوقها همگی به غایات و هدفهای عقلیه منتهی می گردند.

پس اگر کلیهٔ متحرکات و محرکات به طور مجموع، مستقیماً و ابتداءً بدون رعایت ترتیب و درنظر گرفتن اولیت و ثانویت در ایجاد و خلقت، به واجب الوجود و یا به صادر اول نسبت داده شوند، هر آینه تعدد جهات و کثرت حیثیات و اعتبارات در ذات او راه می یافت و حال آنکه با دلیل و برهان قاطع، ثابت کردیم که ذات واجب الوجود واحد من جمیع الجهات است و نیز با برهان قاطع ثابت نمودیم که صادر اول موجودی است وحدانی الذات، هرچند بالعرض دارای سه وجههٔ مختلف است (که از هر وجهه ای موجودی از وی صادر می شود). پس با این ترتیب، جواهر عقلانی الوجود دارای عدد کثیری هستند و بر طبق اعداد متحرکات و حرکات کلیهٔ آنها (زیرا طبق قاعدهٔ مزبور از هر جوهر عقلی، جوهر عقلی دیگری با یك نفس کلی و یك جرمی از

اجرام افلاك نه گانه صادر می گردد و هر عقلی با هر نفسی متعلق به یك جرمی از اجرام فلکیه اند.

ضمنا باید گفت مقصود از جواهر عقلیه مفارق از وجود در اینجا ارباب انواع بسایط و موالید مرکبند که اعداد آنها بر طبق اعداد محرکات و حرکات کلیهٔ حادثه اند و هر یك از این جواهر عقلیه، محرك و عامل حرکات کلیه اند که در ایجاد بسایط و ترکیب و فعل و انفعال و حدوث موالید و مرکبات، مؤثر و مدبرند و هر یك از این حرکات کلیه که حادث و موثر در ایجاد نوعند، پس از وجود نوع منقطع می شوند.)

و نیز از طرفی دیگر، به وسیلهٔ صناعت و علم مجسطی[2]، وجود یك سلسله اجرام سماوی بسیاری که عدد آنها (به گفتهٔ ارسطو) بالغ بر پنجاه و یا بیشتر (و به گفتهٔ بطلمیوس بالغ بر بیست و چهار جرم فلکی است) و هر یك دارای حرکات دوریه ای می باشند که هم از حیث مقدار و هم از حیث جهت مختلف و متفاوتند، بر حکما ثابت شده است و برای هر یك از این اجرام کروی متحرك، قوه و نیروی محرکی است به نام محرك شوقی (و نفس فلکی) که دارای شوق و علاقهٔ غیرمتناهی است (و بدین علت، خود نیز متحرك و غیرثابت است) و همچنین برای او محرکی است ثابت و بی حرکت (به نام عقل مفارق) که تحریك وی بر سبیل تحریك معشوق است نسبت به عاشق خویش.

پس برای هر یك از این اجرام فلکی، دو محرك است. یکی مفارق عقلانی (که خود، مباشر و متصدی تحریك جرم فلکی نیست) و دیگری (محرکی که مزاول و مباشر تحریك جرم فلکی است به نام) مزاول و مباشر نفسانی که مایهٔ قوام و تحقق جرم سماوی و صورت اوست.

پس محرکات مفارق عقلانی، محرك نفوس افلاکند بدین جهت که مطلوب و معشوق نفوسند (همان طور که معشوق، عاشق را تحریك می کند) و محرکات مزاول (یعنی نفوس فلکیه که متعلق به اجرام فلکیه اند) ماده و جرم فلکی را علی الدوام به حرکت درمی آورند، بدین علت و سبب که طالب و عاشق وصال عقولند و طبیعت سماویات (یعنی ذات و ماهیت آنها) صورت این حرکات جسمانیه واصل و مبدأ آنها است (زیرا متحرك، ذات و طبیعت و صورت ذاتیه و ماهیت آنها است) و نفوس سماویه صورت و مظهر و محل عشق و شوق آنها به وصال عقول اند و مجموعهٔ افلاك و کرات سماویه همگی زنده و دارای درك و شعور و مقام و مرتبه تعقلند و همگی در حقیقت، عاشق جلال و جمال الهی و طالب و جویای اویند (چنانکه گفته اند «وبالعشق قامَتِ السّماواتُ والارضُ») و بایددانست که مقام و مرتبهٔ عقول بالاتر و والاتر از

---

۲. علم مجسطی از وجود افلاك و اجرام درخشانی که در آن افلاك ثابت و یا متحرکند و مقادیر و فواصل مابین آنها و روابط آنها با یکدیگر بحث می کند. و البته قسمتی از سخنان صدرالمتألهین در این مقام و اشاره به وجود افلاك به نام مدارات حرکات کواکب سیار، همگی براساس هیئت بطلمیوسی است. ـ م.

نفوس است و آنان به خدا نزدیکتر و درجهٔ عشق و عبودیت آنها نسبت به خدا به مراتب بیشتر است. پس عدد عقول بر طبق عدد افلاک و اجرام و عدد نفوس مدبرهٔ آنها است. پس جنود ولشکریان خدا بسیارند و جز او احدی تعداد و شمارهٔ آنها را نمی‌داند چنانکه در قرآن مجید می‌فرماید «ومایَعْلَمُ جُنُودَرَبّكَ الّاهو» (و سپاه پروردگارت را کسی جز او نمی‌شناسد ـ سورهٔ مدثر، آیهٔ ۳۱)

اشراق ششم: در تنزیه و تقدیس ذات واجب الوجود از مذاهب و عقاید جهال

منزه بدان پروردگار خود را از آنچه که اهل جاهلیت اولی قبل از ظهور اسلام و یا اهل جاهلیت ثانی بعد از ظهور اسلام در حق وی گفته‌اند.

اما اهل جاهلیت اولی (که در حقیقت، دهریه و یا طباعیه و یا ملاحده و یا مشرك بوده‌اند به طوایف ذیل منقسم می‌شوند). جمعی از ایشان گفته‌اند که ذات واجب الوجود که به اعتقاد ما و کلیهٔ موحدین عالم، ذاتی است قائم به ذات و مستغنی و بی نیاز از ماسوای خود، همین فلك محسوس متحرك به دور خویش و یا کلیه کواکب و ستارگان درخشان سیار و یا یکی از آنها است.

گروهی دیگر از ایشان کسانی هستند که چنین پنداشته‌اند که مادهٔ اولیه و هیولای همین اجسام محسوس، خدا است و او بالذات خود، موجودی قدیم و ازلی و مجرد از هر صورتی بوده است و سپس صور اجسام و اجرام و حرکات و موالید و مرکبات در وی حادث شده‌اند.

گروهی دیگر از ایشان مانند پیروان ذیمقراطیس بر آنند که مادهٔ ازلی قدیم، خود اجسامی هستند که همگی در ذات و طبیعت نوعیه متفق‌اند و در اشکال و مقادیر، مختلفند.

جماعتی دیگر از آنان، نظیر اصحاب خلیط (که هر جسمی را بالذات مشتمل بر کلیهٔ اجسام وخواص آنها می‌دانند) بر آنند که مادهٔ ازلی قدیم، اجسامی هستند که در ذات و طبیعت نوعیه متفقند.

گروهی از ایشان بر آنند که مادهٔ ازلی قدیم، عنصر واحدی است به نام آب یا هوا و یا آتش و یا چیز دیگری. گروهی دیگر از ایشان به نام حرنانیون گفته‌اند که ماده ازلیه عالم پنج چیزند: هیولی، زمان، خلاء، نفس، اله. (حرنانیون طایفه‌ای بوده‌اند منسوب به «حرنان» که رئیس آنها بوده و ایشان معتقد به پنج اصل قدیم برای عالم بوده‌اند.)

گروهی دیگر از ایشان که عبارتند از نصاری بر آنند که مادهٔ ازلی و اصل قدیم عالم عبارتند از اقانیم ثلاث به نام اب و ابن و روح القدس.

جماعتی دیگر که عبارتند از طایفهٔ مجوس، وجوب وجود را به دو امر متضاد به نام خیر و شر نسبت داده‌اند (و برای عالم دو مبدأ به نام خیر وشر قایلند و گاهی از آن دو مبدأ به نام یزدان و

اهرمن و گاهی به نام نور و ظلمت یاد می‌کنند. یزدان و یا نور را مبدأ خیرات و زیباییها و اهرمن را مبدأ شرور و ناکامیها می‌دانند و این طایفه از کفار و جهال نزدیکترین طوایف‌اند به اهل عقل و خرد[۳]. و اما اهل جاهلیت ثانیه (که بعد از ظهور اسلام پدید آمده‌اند و غالبا خود را مسلمان و پیرو مذهب اسلام می‌دانند نیز در بارهٔ مبدأ و پاره‌ای از اوصاف مربوط به آن عقاید و افکار باطل و ناپسندی ابراز داشته‌اند). گروهی از ایشان خدا را جسمی مستولی و متکی بر عرش دانسته‌اند. گروهی دیگر او را محل حوادث و اراده‌های غیرمتناهی فرض نموده‌اند. گروهی دیگر از آنان گفته‌اند که او موجودی ازلی و همواره ساکت و آرام و بدون هیچگونه قصد و اراده و خواسته‌ای بوده است و سپس با قصد و اراده جدیدی آغاز به کار و آفرینش عالم نموده است. برخی از این گروه فعل خود را مقرون و مسبوق به داعی زاید بر ذات دانسته (و داعی زاید بر ذات را عامل و انگیزه ایجاد پنداشته‌اند) آنگاه جماعتی از ایشان گفته‌اند که عالم، در زمانی ایجاد شده است که مناسب و شایسته ایجاد آن بوده است.

گروهی دیگر از ایشان گفته‌اند که ایجاد عالم ممکن نبوده است مگر در آن زمانی که یافت شده است. زیرا لحظه‌ای جز آن لحظه نبوده است و وقتی قبل از عالم وجود نداشته (ولی ناگفته نماند که اگر آن لحظه، جزء عالم و آنی از آنات زمان که خود جزئی از اجزای عالم است بوده باشد، جزء شیء سابق بر شیء و علت و داعی ایجاد آن نخواهد بود. و اگر جزء عالم نبوده است پس اطلاق «آن» و «لحظه» و «حین» و «زمان» و نظایر آن بر وی غلط است. زیرا همه این عناوین، جزء عالم‌اند و عالم مخلوق اوست).

و اما آنان که قایل به وجود داعی زاید بر ذات نشده‌اند گفته‌اند وجود عالم (و ایجاد آن از ناحیهٔ ذات مقدس واجب الوجود) متعلق به زمان و یا «آن» معینی و یا مرهون به چیز دیگری (از قبیل قید و شرط و داعی زاید بر ذات) نیست (زیرا فرض وجود این امور و دخالت آنها در ایجاد عالم مستلزم تعلیل است) در حالی که فهم آنان از تعلیل (یعنی ذکر علت و سبب ماورای ذات برای ایجاد عالم) عاجز و قاصر است. بلکه به عقیدهٔ ایشان، وجود عالم، فقط متعلق به ذات فاعل و معلل به خواست و ارادهٔ اوست و نشاید که از وی دلیل و علتی خواست و این گفتار از نظر ما به عقل و منطق نزدیکتر است با اینکه کلیهٔ مذاهب نامبرده همگی متفقند در نفی علیت تامه از ذات واجب الوجود (و این مفسده‌ای است مشترك مابین کلیهٔ مذاهب نامبرده).

و اگر تو دارای بصیرت و اندیشه تابندهٔ فلسفی و معتقد به اصول مشرقیه و اصول عرشیه فلسفیه ما باشی، در حالتی که خدای متعال به تو شرح صدر عطا فرموده و به نور و فروغ اسلام

---

۳. برای اطلاع بیشتر و دقیق از مذهب مادی و پیروان ماتریالیسم و ابطال آراء و عقاید آنان به کتاب *مبدأ آفرینش از دیدگاه فلاسفهٔ اسلام*، تألیف مترجم مراجعه شود. ـ م.

قلب تو را روشن و منور نموده است، بر تو بسی سهل و آسان است که ظلمت این اوهام و خرافات را از نور فطرت و چهرهٔ دل تابناك بزدایی و صدا و غوغای این مغالطات گمراه کننده را از گوش عقل و خرد خویش دورکنی به شرط آنکه خدا بخواهد.

قضیهٔ فرقانیه

به درستی بیشتر مردم، در حقیقت، چیز دیگری جز خدا را ستایش و پرستش می کنند. همان طور که خدا در قرآن مجید می فرماید «وما یؤمنُ اکثرُهم بالله الا وهم مشرکون» (سوره یوسف، ۱۰۶) یعنی بیشتر مردم بخدا ایمان نمی آورند مگر آنکه ایمان ایشان مخلوط با شرك است و در حقیقت، چیزی غیر از خدا را می پرستند و آن را در الوهیت، شریك وی قرار می دهند.

ودر آیهٔ دیگر می فرماید «یا ایها الذین آمَنوا آمِنوا» (سورهٔ نساء، ۱۳۶) ای کسانی که ایمان آورده اید، ایمان بیاورید. و همچنین آیات بسیار دیگری که ناظر به همین مطلب است. زیرا کلیهٔ افراد مؤمنین بجز عارف ربانی در حقیقت، خدا راپرستش نمی کند. زیرا خدای ایشان در حقیقت، همان صورت و چهرهٔ بتهایی است که آنها را با آلات نیروی وهم و تخیلات خویش تراشیده اند. پس فرقی چندان مابین ایشان و آنان که بتها را ستایش و پرستش می کنند وجود ندارد مگر به الفاظ و عبارات. زیرا معبود هر یك از طوایف اهل ایمان که راهی به طریق عرفان نیافته اند و نور عرفان در قلب ایشان تابش نیافته، همان چیزی است که در قبال خویش ساخته و پرداخته و به نیروی تخیل در درون خود مجسم ساخته اند. بجز الهیون و خداپرستانی که به نور هدایت و الهام الهی راهی بسوی معرفت او یافتند (و او را از طریق عرفان و سیر و سلوك و مقام کشف و شهود تا بدان حد که مقدور بوده است شناختند) و خدا ولی و قیم آنان و متصدی امور و حامی ایشان است. همچنانکه ولی و حامی آنان که صور اجسام و بت های پرداخته اوهام و تخیلات خود را معبود و قبله گاه خود قرار داده اند، هوای نفس و اهریمنان اند؛ چنانکه خدای متعال در قرآن مجید می فرماید «اللّهُ ولیُّ الذین آمنوا یُخرجهم من الظُلُمات الی النّور والذین کفرو اولیاؤهم الطاغوت یُخرجِونهم من النور الی الظلمات» (سورهٔ بقره، ۲۵۷) و نیز پروردگار بزرگ در آیهٔ شریفهٔ «اِنّکم و ما تَعْبُدون مِنْ دونِ الله حَصَبُ جهنَم» (سورهٔ انبیاء، آیهٔ ۹۸) به همین مطلب اشاره فرموده است زیرا معنی آیه این است که شما و آنچه را که بجز خدا پرستش می کنید سنگ فرش جهنم هستید. یعنی جای شما در قعر جهنم است.

و چون جماعتی از مخاطبین به این آیه از پیروان حضرت عیسی (ع) بودند و به اعتقاد خویش عیسی (ع) را خدا می دانستند و او را پرستش می کردند، هنگام که این آیه نازل شد با پیغمبر اکرم (ص) در مورد این آیه مجادله کردند (که چگونه خدای تو عیسی را که معبود ما است سنگ فرش جهنم دانسته است). رسول اکرم (ص) در پاسخ آنان فرمود معبود شما

طاغوت است. مقصود پیامبر از این جمله این بود که معبود شما همانا تصورات واهی و تخیلات باطلی است که در وهم خود ساخته و پرداخته اید و عیسی را که خود مخلوق خدا بوده است مظهر آن اوهام و تخیلات خود قرار داده اید (پس آنچه را که پیشینیان و اهل جاهلیت اولی و یا فرق یهود و یا نصارا و یا فِرَق گوناگون مسلمین و اهل جاهلیت ثانیه دربارهٔ ذات و صفات خدا و مبدأ نخستین عالم وجود گفته اند که بر خلاف گفتار انبیا و اولیا و فیلسوف الهی و عارف ربانی است و در حقیقت ساخته و پرداخته جهل و عناد و یا وهم و خیال و یا سفسطه و جدال است، همگی یا مخلوق اویند و یا بتهایی هستند با اشکال مختلف و صور گوناگون که با اندیشه و تصورات واهی خود ساخته و پرداخته اند و در حقیقت، مصنوع و مخلوق خود آنها می باشند، چنانکه امام صادق علیه السلام فرموده است «کلّما مَیَّز تُموه باوهامِکم فی ادقِ معانیِکم فَهُوَ مِثْلُکم مخلوقٌ لکم مردود الیکم» و بدین جهت ما این فصل از کتاب را قضیهٔ فرقانیه نامیدیم تا میان مؤمن حقیقی و غیر مؤمن و یا مؤمن خیالی و تصوری فرق و جدایی گذاشته شود و حق از باطل شناخته شود و به قول شاعر: جنگ هفتاد و دو ملت همه را عذر بنه ـ چون ندیدند حقیقت ره افسانه زدند).

حکمت قرآنیه

جمیع افراد بشر (چه آنان که خدا را شناخته و او را پرستش می کنند و چه آنان که خدا را نشناخته و چیزی جز خدا را مانند بت و غیره پرستش می کنند) در حقیقت خدا را پرستش می کنند زیرا آنان که بت را پرستش می کنند بدین جهت بت و یا هر چیز دیگری را پرستش می کنند که به گمان باطل خویش آن را خدا پنداشته اند. پس ایشان نیز موجودی را پرستش می کنند که آن را به عقیدهٔ خود به حقیقت، خدا پنداشته اند. (پس ایشان هر چند که کافرند) ولی کفر آنان به علت این است که دربارهٔ موجودی غیر خدا به الوهیت و ربوبیت او تصدیق نموده اند. پس ایشان در تصور، به صواب رفته اند (زیرا خدا را خواسته و تصور کرده اند) ولی در تصدیق به خطا رفته اند (زیرا به الوهیت موجودی جز خدا تصدیق کرده اند).

پس به عقیده ما هیچ فرقی از این جهت مابین این طایفه و طوایف بسیاری از پیروان اسلام نیست (زیرا بسیاری از مسلمانان جنانکه قبلا گفتیم نیز مرتکب این خطا شده اند و در معرفت خدا و صفات خدا طرقی باطل و بر خلاف حق و حقیقت اختیار نموده اند) و خدای متعال در آیهٔ شریفهٔ «وقضی رَبُّك اَلّا تَعبدوا اِلّا ایاه» (سورهٔ إسراء، ۲۳) به این نکته اشاره، بلکه تصریح فرموده است.

حکمت مشرقیه

برای جمیع موجودات خواه موجود کاین (مانند اجرام و اجسام) و یا موجود مُبْدَع (مانند نفوس و عقول)، دینی فطری و طاعتی است ذاتی و نهادی نسبت به خدای متعال (که هر یك را در حد وجود و مرتبهٔ خود به وظیفه ای خطیر و نظامی منظم مأمور فرموده) که در انجام آن وظیفه خطیر هیچگونه عصیان و تخلف و تمردی تصور نمی رود، زیرا امر و فرمان او حتمی و مشیت او نافذ و حکم او در کلیهٔ موجودات، جاری است و برای هیچ موجودی مجال و امکان عصیان و تمرد از امر و فرمان الهی نیست.

مقصود ما از این امر، امر تکوینی و قضای حتمی الهی است (که افلاك و ستارگان سیار و کواکب دوار را به حرکت ودوران، و عناصر و بسایط را باتصال و ارتباط و اختلاط و امتزاج با یکدیگر برای ایجاد و تکوین مرکبات، و آفتاب و ماهتاب وسایر منظومهٔ شمسی را به تابش و نوربخشی و تجلی و فروغ، ودرختان و گیاهان را به رشد و نمو و آوردن ازهار و اثمار، و آب را به نفوذ در اعماق گیاهان و درختان و جریان در کانون و نهاد نیازمندان، و خاك را به پذیرش جنبندگان و سکونت انسان و حیوان، و هوا را به جنبش و وزش و تهویه و تلطیف فضا، مأمور فرموده ودر درون انسان از عجایب قدرت و شواهد ودلایل حکمت و تدبیر، قوا و نیروهایی بس عظیم و شگرف نهاده و هر یك را به انجام وظیفهٔ بسیار خطیر برانگیخته است) واما امر تشریعی (که عبارت است از احکام و دستورات صادر از شرع مقدس اسلام و یا سایر شرایع که فقط عامهٔ ثقلان یعنی جن و انس به انجام آن مأمور ومکلفند،) در این امر، هم طاعت وهم عصیان راه دارد. طاعت به الهام ملك و عصیان به وسوسه شیطان. طاعت به مقتضای اسم الهادی و عصیان به مقتضای اسم المضل که دو اسم از اسماء الهی اند و در حدیث شریف «قلبُ المؤمنِ بین اصبعین من اصابع الرحمان» (قلب مؤمن بین دوانگشت از انگشتان رحمن است) به آن دو اسم اشاره شده است.

اشراق هفتم: در بیان محبت خدا نسبت به بندگان خود.

خدای متعال در قرآن مجید می فرماید «یُحِبُّهم و یُحِبُّونَه» (سورهٔ مائده، ۵۴) بندگان را دوست دارد وبندگان نیز او را دوست می دارند.

توضیح اینکه ذات مقدس واجب الوجود موجودی است که سرور و ابتهاج او به ذات خویش (که عالیترین مراتب وجود ودارای عالیترین درجات کمال وجمال وزیبایی ومنشأ همه زیباییهاست) شدیدترین مراتب سرور و ابتهاج است. زیرا او در مقام علم به ذات خویش بزرگترین موجودی است که زیباترین موجودات را که ذات خود اوست با شدیدترین مراتب ادراك، ادراك می کند و عالم و معلوم و علم، هر سه در حق او یکی است (چنانکه در مبحث اتحاد

عقل و عاقل و معقول بیان خواهد شد) و هر سه در حق اودر عالیترین درجات و مراتب است. و لذت در محسوسات عبارت است از شعور و درك کمالی که به نیروی حس می رسد به شرط نبودن حجاب و غفلت، لکن آنچه که از معنای لذت، شایستهٔ مقام واجب الوجود است هرچند که لذت (بدان معنا که گفته شد) نامیده نمی شود (زیرا او نفس کمال وجامع جمیع کمالات است و کمالی از ناحیهٔ غیر به او نمی رسد و حجاب غفلت دربارهٔ او تصور نمی شود) بلکه بهجت و علاء و بهاء نامیده می شود، باید آن معنای مناسب و شایستهٔ ذات او، در اعلی مراتب درجات لذت باشد.

پس واجب الوجود برتر ووالاتر موجودی است که به ذات خود وهمچنین به ماسوای خود عشق می ورزد (و خود و آثار صادر از خود را دوست می دارد) آن چنان دوستی و محبتی که در شدت، بی نهایت است زیرا هر کسی که عاشق کسی است عاشق هرچیزی است که منسوب به اوست از آن جهت که منسوب به اوست، از قبیل آثار و لوازم و کتب و مؤلفات وصنایع و فرستادگان و هم نشینان او (چنانکه گفته اند مَنْ أحبَّ شیئاً فقد أحبَّ آثاره). و قبل از این در مباحث وجود بر شما ثابت و معلوم شد که هر موجودی که از واجب الوجود صادر می گردد، وجود فی نفسه او یعنی وجود منسوب به او عین وجود وصدور او ازواجب الوجود است، بدون هیچ گونه اختلاف و مغایرتی مابین آن دو وجود (زیرا قبلا گفته شد که وجود کلیهٔ موجودات، عین ربط وتعلق اند به وجود واجب الوجود وخود به خودی خود وجودی مستقل ومخصوص به خود ندارند). پس کلیهٔ موجودات براساس قرب و بُعد آنها نسبت به جمال اَتَمّ الهی و بارگاه باعظمت و جلال ربوبی، محبوب ذات مقدس اویند (و او هر موجودی را اعم از عالی ودانی در هر درجه و مرتبه ای از وجود که هست دوست می دارد).

(ضمناً باید دانست که این رابطهٔ عشق ومحبت مابین خدا و سایر موجودات از هردو طرف خواهد بود. بدین معنی که هر موجودی به قدر فهم ودرك خویش وبراساس قرب وبعدورابطهٔ او نسبت به خدای خویش عشق می ورزد و تقرب به جوار اوراوجههٔ همت خویش قرار می دهد) و ما با ادراك نسیمی از روایح الهی در اوقات مختلفی از دوران زندگی خویش آنچنان لذتی می بریم که زبان از شرح و توصیف آن عاجز و قاصر است. وما با آنکه به درجات و مراتب، از قرب جوار الهی مصروف و محجوب مانده ایم و به قضای حوایج و ضروریات حیات مادی خویش پرداخته و از وی دور افتاده ایم و نفس ما در کار تدبیر طبیعت بدن فرورفته و از مبدأ خویش و موطن اصلی خود مهجور گشته است، مع ذلك هرگاه برسبیل اختلاس و ناخودآگاه فرصتی یابیم که خود را برای اندك زمانی در معرض الطاف و عنایات الهی ببینیم، این حالت برای ما سعادتی عظیم و شگفت انگیز خواهد بود. و این حالت برای مقربین درگاه الوهیت، بدون تشویش واضطراب، ابدی ودایمی است تا چه رسد به بهجت و سعادتی که برای ایشان از

این حالت دست می دهد و یا برای آنان که مقام و مرتبهٔ ایشان در بهجت و سعادت و قرب به درگاه الوهیت بیشتر است. (و این دو دسته از مقربین با تفاوت مختصری که در بهجت و سعادت و شرف حضور به بارگاه حضرت احدیت دارند در درجهٔ اول از سعادت قرار گرفته اند که در طریقت اهل شهود، عشاق واصلین مقربین نامیده می شوند) و بعد از درجه و مرتبهٔ سعادت عشاق واصلین مقربین، درجه و مرتبهٔ سعادت عشاقی است که مشتاق لقای خدا و طالب وصال اویند و همواره در اطراف حریم بارگاه الوهیت دور می زنند و ایشان از حیث آنکه هر لحظه، التفات و توجه خویش را به جانب او معطوف داشته و همواره عاشق جمال و کمال اویند، بدین جهت، بهره و نصیبی از سعادت به دست آورده اند ولی از حیث آنکه به عالم طبیعت هبوط و نزول کرده اند (و در قالب اجرام و اجسام در آمده اند) بدین علت و جهت از بارگاه او دور افتاده و از لقای کامل و وصال اَتَم، محجوب و مهجور مانده اند و بدین سبب سهمی از شقاوت که ضروری و لازمهٔ هبوط و تعلق به اجرام و اجسام است نیز دارند (زیرا این عاشقان مشتاق، نفوس فلکیه اند که اسیر اجرام و اجسام فلکیه و مدیر و مدبر و محرك آنانند.) لکن این شقاوت و حرمان در طول زمان و مدت حرکت و دوران، به وسیلهٔ استکمال تدریجی و خروج از قوه به فعل در سایر کمالاتی که شایستهٔ آنان است، جبران می شود. و این حرکات دایمی و تغییر اوضاع کمترین عرضی است برای اجرام آنان و آسان ترین غرضی است برای نفوس ایشان که آن را به تدریج از ناحیهٔ مبادی ذاتیهٔ خویش بدون احتیاج به وجود علتی مغایر و مباین با ذواتشان اکتساب می کنند. زیرا هم نفوس و هم اجساد آنان، هر دو در آنچه که شایستهٔ آنان است از جنس جواهر و اعراض، بالفعل اند. (در هیچ امری از جواهر و اعراض بالقوه نیستند) مگر در اوضاع و نسبی که حصول همگی آنها در زمان معینی برای اجسادشان غیر ممکن است و در اشراقات و تجلیات نفسانیهٔ لذت بخشی که به تدریج نصیب نفوس آنان می گردد و لحظه به لحظه بر آنان افاضه می شود[4]. پس با حصول تدریجی اوضاع و نسب برای اجسادشان و اشراقات و تجلیات برای نفوسشان هر لحظه قرب و منزلتی در پیشگاه خدای متعال برای آنان حاصل می گردد و بر حسب هر قرب و منزلتی لذتی جدید و بهجت و سروری اکیدتر نصیب آنان می گردد و بدان اندازه که اوضاع و اشراقات، بالقوه اند و هنوز به فعلیت نرسیده اند به همان اندازه شوق و اشتیاق به حصول و فعلیت آنها دارند. و بدیهی است که شوق به تحصیل هر مطلوبی خالی از رنج و آزار درونی نیست (زیرا شوق به تحصیل هر چیزی در نتیجهٔ فقدان

۴. مقصود صدرالمتألهین از گفتن اینکه این حرکات کمترین عرض و آسانترین عرضی است برای اجرام و نفوس افلاك این است که صرف حرکت عرضیهٔ دوریهٔ فلکیه برای استکمال نفوس فلکیه و نیل به غایات مطلوبه و تشبه به مبادی عالیه وجود و تقرب به ساحت مقدس حضرت معبود کافی نیست، بلکه باید نفوس فلکیه نیز در ذات و جوهر خویش متحرك بوده و در ذات و جوهر خویش راه کمال بپیمایند. ـ م.

اوست و فقدان مطلوب، مستلزم رنج و آزار درونی است) لکن اگر این رنج و آزار از ناحیهٔ معشوقی باشد که سهم بسیاری از وصال آن را بدست آورده و مقدار کمتری از وصال باقی مانده، خود لذتی است برای عاشق (زیرا عشق به هر چیزی در عین رنج و الم حاصل از فقدان معشوق، توأم با لذتی است غیر قابل توصیف) و علمای اخلاق و روانشناسان این عشق توأم با رنج و آزار را به دغدغه مثال زده اند زیرا دغدغه حالتی است مرکب از لذت و الم (این بود درجه و مرتبهٔ عشاقی که علی الدوام در حرکت و در جست و جوی معشوق و طلب وصال اویند و در درجه و مرتبهٔ عشق و لذت و سعادت، تالی درجه و مرتبهٔ عشاق واصلین مقربین اند).

بعد از این دو طایفه از عشاق جمال و جلال الهی، مرتبهٔ نفوس اهل کمال از طبقهٔ خاص و ممتاز افراد بشر است (که در علم به حقایق و تجرد از علایق به مرتبه کمال رسیده اند) و ایشان نیز تا زمانی که در دار دنیا هستند از علاقهٔ شوق وصال به جوار الهی خالی نیستند (تا آنگاه که خود را از قید تعلق به بدن و قالب جسمانی رها کنند و به سرای آخرت بشتابند) و گروهی از ایشان در سرای آخرت به سابقین اولین (یعنی عقول کلیه و انوار قاهره و سُکّان عالم جبروت و مقربین حضرت الوهیت) ملحق می شوند و روح اکبر (یعنی نفحات انس و وصال تام به حق را) می یابند. و بعد از مقام و مرتبهٔ خواص از اولیا، مقام و مرتبهٔ (متوسطین در علم و عمل و) آنان که همواره مردد بین جهت علوی معنوی الهی و جهت سفلی صوری دنیوی بوده اند، خواهد بود و بعد از ایشان درجه و مرتبهٔ نفوس اشقیا و تعمیرگران نشئهٔ دنیا است که به مضمون آیهٔ شریفهٔ «و ماله فی الآخرة من خَلاق» (سورهٔ بقره، ۱۰۲) نصیبی از مزایای عالم آخرت ندارند. ولی معذلك (نباید هیچ موجودی از موجودات عالم را اعم از عالی و دانی. مطیع و یا عاصی، مطلقاً و من جمیع الجهات مردود و بیگانه و محروم از فیوضات و عنایات الهی و فاقد نحوی از ارتباط با واجب الوجود و مبدأ کل دانست، که از هر دلی سوی حضرت رهی است. و هر موجودی در هر درجه و مرتبه ای از وجود، صورتی است از نقشهٔ آفرینش که به جای خود نیکوست «جهان چون خط و خال و چشم و ابروست / که هر چیزی به جای خویش نیکوست» و باید گفت) نیست موجودی مگر آنکه برای او کمالی است مخصوص به او و عشق و شوقی است در طلب او که بالأخره او را پس از جدایی از محبوب حقیقی به آن محبوب و معشوق حقیقی می رساند، خواه این کمال و عشق در طلب آن، ارادی و یا طبیعی و یا به وسیلهٔ شوق و یا حرکت ارادی و یا طبیعی باشد و این خود نصیبی است از فیض اقدس (و علم ازلی الهی به نظام احسن وجود) و رحمتی است از ناحیهٔ پروردگار و صاحب عنایت ازلیه در حق آن موجود و بزودی سخنانی در مورد این مسئله از ما خواهی شنید.

اشراق هشتم: در بیان اینکه کلیهٔ موجودات زنده اند و اینکه صفت حیات و زنده بودن از ناحیهٔ ذات واجب الوجود در کلیهٔ موجودات سرایت نموده است

به عقیده ما هیچ جسمی در عالم اعم از جسم بسیط و یا جسم مرکب یافت نمی شود مگر آنکه دارای نفس و حیات است. زیرا آن موجودی که هیولا را به صورتی از صور جسمانیه مصور می کند (واز تصویر هیولا به صورت، جسمی پدید می آید) ناچار باید موجودی عقلانی و از جنس عقل باشد، چنانکه قبلا گفته شد و عقل، هیچ صورتی را به هیولا نمی بخشد مگر به توسط نفس. زیرا همان طور که قبلا گفته شد کلیهٔ اجرام و اجسام، در صورت و طبیعت و ذات و گوهر خویش سیال و متحرك و در معرض تبدل و تغیر اند و هر متحرکی ناچار باید در ذات و گوهر وی امری ثابت و باقی و مستمر وجود داشته باشد (تا که اصل ذات و گوهر او در تغیرات و تبدلات جوهر یه، به وسیلهٔ آن امر محفوظ بماند) پس ناچار هر متحرکی دارای جوهری است نفسانی (و نفس در هر چیزی منبع و سرچشمهٔ حیات است).

معلم اول ارسطو که معلم فلسفهٔ اولی است در کتاب *اثولوجیا* از استاد خود افلاطون الهی نقل می کند که او می گوید: این عالم جسمانی مرکب است از هیولا و صورت و می گوید ذات و طبیعتی صورت را به هیولی می بخشد که خود اشرف و افضل از هیولی است و آن ذات و طبیعت عبارت است از نفس عقلیه (یعنی نفسی که دارای قوهٔ عقلیه و متصل به عقل و مستمد از عقل است) و عقل، نفس را در تصویر هیولا تأیید و تقویت می کند و تأیید و تقویت عقل نیز از جانب انیت اولی یعنی واجب الوجود و موجود نخستین است که او خود، علت وجود کلیهٔ موجودات عقلیه و نفسیه و هیولانیه و سایر موجودات طبیعیه است (و کلیهٔ موجودات محسوس در این عالم نیز همگی زیبا و دارای حسن و بهایند) و این زیبایی و حسن و بهاء در آنها همگی از ناحیهٔ فاعل نخستین عالم وجود یعنی حضرت واجب الوجود است. نهایت اینکه این فعل و ایجاد (و این همه زیبایی و حسن و بهاء در سلسلهٔ محسوسات) به توسط عقل و نفس اعطا شده است. سپس می گوید اِنّیت اولای حق (یعنی نخستین وجود حق و حقیقی)، اوست همان اِنّیتی که نخستین بار و قبل از هر چیزی حیات به عقل می بخشد و سپس به نفس و سپس به سایر اشیای طبیعی. و او حضرت باری تعالی است که خیر محض است.

اشراق نهم: در بیان سر دخول شر در عالم وجود و قضا و قدر الهی

وجود در نزد ما در همه جا و در هر موجودی، نور و حیات است زیرا معلوم شد که وجود اظهر اشیاء است (و ظهور هر چیزی به ظهور و نورانیت او است) و حکمای اشراق و حکمای فارس در این عقیده، در مورد عقول و نفوس و انوار عرضیه که به چشم ظاهری نیز دیده می شوند، مانند انوار کواکب و شُهُب آسمانی و نور چراغ با ما موافقت کرده اند (و آنها را انوار نامیده اند) ولی

در مورد طبایع عناصر و موالید و اجرام مخالفت کرده اند (و آنها را ظلمات و غواسق نامیده اند) و اگر طبیعت در اصل و گوهر خویش نور نبود، هرگز مابین نفس و جرم (که محل تدبیر نفس است) قرار نمی گرفت (و واسطهٔ مابین نفس و جرم و وسیلهٔ تدبیر نفس در جرم نمی شد؛ زیرا تدبیر نفس در جرم به وسیلهٔ طبیعت است و طبیعت در حقیقت، صورت و مظهر تدبیر نفس است و لذا در نورانیت، با نفس سنخیت دارد و به همین دلیل نیز می توان جرم را نور دانست. چون جرم، محل تدبیر نفس است) و هیولی (که خود یکی از مظاهر طبیعت است) به اعتقاد آنان نخستین موجودی است از موجودات ظلمانی که در صحنهٔ طبیعت ظاهر و آشکار گردید و ظلمت آن فقط به علت بالقوه بودن اوست. پس او جوهری است مظلم که نخستین بار به علت ضعف قوت او از تحمل وجود و تحمل نفوس فلکیه، صور اجرام شفاف سماوی در وی آشکار گردید و سپس صور اجرام کثیف عناصر و موالید، به علت تضاعف و تزاید جهات اعدام و تراکم امور عدمیه در ذات او. (پس او در وجود و ظهور، به حکم قابلیت، اسبق از صور اجرام شفاف نورانی است و بدین جهت و هم به علت قبول صور اجرام شفاف نورانی، سهمی از نورانیت را داراست).

پس هر ظلمتی در عالم وجود، ناشی از جوهر هباء یعنی هیولی است (زیرا هیولی مرکز اصلی کلیهٔ قوا و اَعدام می باشد) و هم او اصل و ریشه دنیا و منبع کلیهٔ شرور است (و شر حقیقی همان امر بالقوه و امر عدمی است و بدین جهت شرور قلیلی در عالم وجود و قضا و قدر الهی داخل شده است) ولی به علت آنکه خود در اصل ذات و گوهر خود (که نوعی از وجود مطلق است) از عالم نور است بدین علت و سبب، کلیهٔ صور نوریهٔ وجودیه را در ذات خویش پذیرفته است و این به علت مناسبتی است مابین هیولی و صور در اصل نورانیت.

پس بدین علت و سبب، ظلمت وی به نور صوری که در وی حلول نموده اند زدوده گشت. زیرا وجود صور، سبب ظهور و آشکاری او شدند. پس نسبت ظلمت و غاسقیت به طبیعت، هم در نزد عقلا و هم در نزد ما درست نیست (زیرا طبیعت ترکیبی است از هیولا و صورت که هر دو در مرتبهٔ وجود خویش، سهمی از نورانیت دارند.)

و نیز در اینجا نکتهٔ عرشی دقیقی است (در مورد نورانیت طبیعت که باید یادآوری شود) و آن این است که اگر هر جسمی را که (ظاهراً تاریك و مظلم به نظر می رسد و) نسبت ظلمت و تاریکی به او داده می شود، به وسیلهٔ آتش و یا ساییدن به جسم دیگری تلطیف کنیم از وی نور و روشنایی ظاهر می شود. آیا ندیده اید که هیزم با آنکه ظاهراً جسمی تاریك و مظلم است هر گاه مجاورت با آتش اورا تلطیف کند (و قشرهای متراکم اورا بسوزاند) فورا به دودی مشتعل و مخلوط با نور مبدل می گردد.

سر آخر

آیا ندیده اید که حرکت نباتات یعنی درختان و گیاهان، به جانب رشد و نمو بالأخره منتهی می گردد به ایجاد بذرها و دانه هایی که در ثمره های آنان قرارداده شده و نتیجهٔ بذر و دانه، همان روغنی است که طبیعت نباتیه در نهاد آنها به وجود آورده است و روغن با مجاورت با آتش که آن را به وسیلهٔ تلطیف از قوه به فعلیت می رساند نور و فروغ می بخشد؟

پس معلوم شد که غایت و نتیجهٔ فعل طبیعت نباتیه، نور است همچنان که فاعل و موجد آن نیز نور است (که آن نور حقیقی و نورالانوار و حضرت واجب الوجود است). پس هنگامی که غایت فعل طبیعت نباتیه و فاعل آن، نور باشد چه خواهی تصور کرد در بارهٔ غایت فعل طبیعت حیوانیه و فاعل آن. پس وجود، همگی و در هر موجودی که باشد نور است و ظلمات و تاریکیها عبارتند از اَعدام و امکانات.

اشراق دهم: در بیان تعدد نشآت برای هرچیزی و اینکه هر موجودی نشآت و عوالم متعددی دارد

نیست موجودی در این عالم مگر آنکه برای آن نفسی است در عالم دیگری به نام عالم نفس و عقلی است در عالمی دیگر به نام عالم عقل حتی اینکه کرهٔ زمین با آنکه جسمی است کثیف (و متراکم و مرکب از اضداد) و دورترین اجسام از قبول فیض الهی است مع ذلك دارای حیات و کلمهٔ فعاله (یعنی نفس و عقل است) و در اثبات این مدعا شواهدی الهی و دلایلی نبوی است.

و قبل از این گفته شد که برای جسم از آن حیث که جسم مرکب از هیولا و صورت است قوام و تحققی بدون طبیعتی که مقوم و محصل و موجب نوعیت اوست، نخواهد بود و طبیعت به علت اینکه دائما در ذات و جوهر خویش، متحرك و سیال و متغیر است ناچار نیازمند به وجود جوهری است حافظ و نگهبان او و این جوهر حافظ و نگهبان طبیعت سیال و متغیر، نفس است. زیرا تأثیر عقل در طبیعت خاص معین جز به وساطت نفس میسر نیست. زیرا مابین امر ثابت الذات محض (یعنی عقل) و امر متجدد محض (یعنی طبیعت) مناسبتی تحقق نمی یابد مگر به وساطت موجودی مانند نفس که دارای دو وجههٔ ثابت و متغیر باشد (تا با وجههٔ ثابت خویش که جوهر ذات و حقیقت وی از این جهت، مجرد از ماده است مرتبط با عقل بوده و از عقل، مستفیض و مستفید گردد و با وجههٔ متغیر خویش که از این جهت، متعلق به بدن و متحد با او و حافظ طبیعت بوده و در حقیقت، طبیعت مظهر اوست، مرتبط گردد.) پس نفس در حد متوسط مابین عقل و طبیعت قرار گرفته زیرا ذات او مجرد از ماده و فعل و تدبیر او مادی (و به توسط ماده و آلات و قوای بدن) است. پس ذات او عقل و فعل او طبیعت است و همچنین ذات طبیعت، نفس است و

فعل طبیعت، جسم و سایر اوصاف و احوالی است که به توسط حرکات طبیعیه، عارض بر جسم می گردند و خدای متعال ماورای عقل و نفس و طبیعت و مافوق کل موجودات است چنانکه در قرآن مجید می فرماید «و هو القاهرُ فوق عبادِه» (سورهٔ انعام، ۱۸).

ارسطو، معلم فلاسفه، در میمر نهم از کتاب *اثولوجیا* برای اثبات این مدعا چنین استدلال می کند که هرجرمی خواه غلیظ و یا لطیف، خود به ذات خود علت وحدانیت و اتصال و پیوستگی اجزای خود نیست. بلکه نفس، علت اتصال و وحدانیت اوست. زیرا وحدانیت جرم، مستفاد از ناحیهٔ نفس است و چگونه ممکن است که جرم علت وحدانیت خود باشد و حال آنکه همواره در معرض تقطیع و تجزیه است و اگر نفس، مقارن و ملازم و حافظ و نگهبان او نبود به زودی اجزای او از یکدیگر متفرق و پراکنده می شدند و همواره بر یك حالت، باقی و پایدار نبود.

و نیز در همین میمر می گوید اگر نیروی نفسانی در هر جرمی خواه بسیط و یا مرکب، موجود نبود ممکن نبود که هیچ جرمی به حال خود ثابت و پایدار و قائم به ذات خویش بوده باشد. زیرا طبیعت و جوهر جرم دایماً در سیلان و حرکت و در معرض زوال و فنا است. پس اگر عالم، همگی جرم خالص و عاری از نفس و حیات بود هر آینه کلیهٔ اشیاء جرمانی عالم معدوم می شد و به هلاکت و فنا می پیوست.

و همچنین اگر بعضی از اجرام، نفس و شایستهٔ مقام نفسانیت بود و نفس، موجودی جِرمانی بود، چنانکه بعضی چنین پنداشته اند، این نفس جرمانی نیز فاسد و تباه می شد و به فنا و نابودی منتهی می گردید همان طور که اجرامی که فاقد نفس و حیاتند بزودی فاسد و تباه می شوند.

و نیز در مقام اثبات وجود نفس و حیات برای کرهٔ زمین که کثیف ترین اجرام و دورترین اجسام از سرچشمهٔ جود و حیات است می گوید دلیل بر اینکه زمین دارای حیات و نفس مدبری است این است که زمین دارای نیروی رشد و نمو (و مراکز سرسبز و خرم و بهجت انگیز) است و در هر گوشه و کناری درختان سرسبز و گیاهان (خوشبو و معطر و گلهای رنگارنگ) می رویاند و نیز تپه ها و بلندیها و کوههای عظیم و مرتفع می سازد که همگی به منزلهٔ نباتات و نوعی از روییدنیهای کره زمین اند و در درون و نهاد کوهها حیوانات خرد و کلان و معادن طلا و نقره و الماس و سنگهای گرانقیمت وجود دارند و مسلم است که تکوین این همه احجار قیمتی و جواهر گرانبها در زمین و کوهها تنها به علت وجود نیروی معنوی نفس و حیات در نهاد آن است (به نام «کلمه») که اصطلاح ارسطو و پیروان اوست) زیرا این کلمهٔ فعال و نفس مدبر، همان نیروی معنوی است در جوف زمین که این همه صور گوناگون و زیباییها را به وجود می آورد و این کلمهٔ فعال، در حقیقت، صورت و نشان دهندهٔ ذات و ماهیت زمین است که در باطن زمین آنچنان تأثیری دارد که طبیعت در باطن درخت دارد.

سپس می گوید کلمهٔ فعال و مؤثر در زمین که شباهت به طبیعت درخت دارد، همانا ذات نفس

متعلق به زمین است. زیرا ممکن نیست که زمین، مرده وفاقد حیات باشد و مع ذلك مبدأ ظهور این همه افعال شگفت انگیز و آثار بزرگ و با شکوه باشد. پس اگر زمین، زنده و دارای حیات است ناچار دارای نفس شاعر و مدبری است.

پس اگر این زمین محسوس مشهود در نظر ما که خود، صنم و (مظهری است از آن زمینی که در عالم عقلانی و عالم مُثل نورانی است) زنده و دارای حیات باشد اولی و سزاوار این است که زمین موجود در عالم عقل (که مثال نورانی و رب النوع زمین محسوس است) نیز زنده و دارای حیات باشد و اولی وسزاوار این است که آن زمین، زمین اصلی و نخستین باشد و این زمین محسوس، زمین دوم و فرعی و شبیه آن باشد.

تا بدینجا سخنان ارسطو، معلم اول، در کتاب *اثولوجیا* خاتمه می یابد و از سخنان او کاملا آشکار شد که برای هر موجودی از موجودات این عالم، باطن و حقیقتی است به نام ملکوت و برای هر امر مشهودی، باطنی است مستور و پنهان و نیست موجودی در این جهان مگر آنکه برای او نفسی و عقلی و اسمی است الهی (که در عالم الوهیت بدان اسم و نام و نشان معروف است) چنانکه در قرآن مجید (برای اثبات شعور موجودات به مبدأ خویش و اشاره به وجود حقیقت عقلیهٔ کلیهٔ اشیاء در عالم ملکوت) می فرماید «وَاِنْ مِنْ شیءٍ الّا یُسَبِّحُ بِحَمْدِه» (سورهٔ إسراء، ۴۴) و نیز می فرماید «فسبحانَ الّذی بِیَدِه ملکوتُ کلّ شیءٍ والیه تُرْجَعون» (سورهٔ یس، ۸۳)

اشراق یازدهم: در بیان اطاعت و انقیاد ملائکه نسبت به اوامر صادر از پروردگار عالمیان

اطاعت ملائکه (و فرشتگان مأمور حفظ نظام عالم) در انجام اوامر پروردگار عالمیان عیناً مانند اطاعت حواس پنجگانهٔ ظاهری و بالاخص حواس پنجگانهٔ باطنی است در انجام اوامر نفس؛ در این جهت که رساندن اخبار مدرکات به نفس و عرضه داشتن آنها بر حضرت نفس نیازی به صدور امر و فرمان نفس ندارد، بلکه هرگاه که نفس توجه خود را به جانب یکی از محسوسات ظاهری و یا باطنی معطوف بدارد بیدرنگ، نیروی حس مربوط به آن امر محسوس به اطاعت و امتثال امر و فرمان نفس مبادرت می ورزد و صورت امر محسوس را بدون تهاون و عصیان و بدون درنگ و توقف در یك آن و زمان به پیشگاه نفس معروض می دارد (و چنان کلیهٔ قوای پنجگانهٔ ظاهری و بالاخص قوای پنجگانهٔ باطنی به سرعت مقصود و مراد نفس را انجام می دهند که هیچ فاصله حتی یك هزارم یك آن و دقیقه، مابین ارادهٔ نفس و فعل قوا وجود ندارد، بلکه فعل قوا مظهر ارادهٔ نفس اند).

همچنین است اطاعت و انقیاد ملائکه از امر و فرمان پروردگار عالمیان (بدان گونه که آنها نیز با علم و اطلاع از قصد و ارادهٔ حضرت پروردگار و مدیر و مدبر عالم وجود، بدون انتظار

صدور امر و فرمان جدید، به اطاعت و امتثال اوامر الهی مبادرت می ورزند و هر یك وظیفهٔ خود را در حفظ نظام عالم سفلی و علوی بدون تمرد و عصیان و در کمترین آنات و دقایق زمان انجام می دهند) چنانکه در قرآن مجید در مورد توصیف اطاعت و امتثال ملائکه از امر و فرمان الهی می گوید «لایَعْصونَ اللّهَ ما اَمَرهم ویَفْعَلونَ مایُؤمَرون» (از اوامر الهی سر نمی پیچند و آنچه به آنان امر شود انجام می دهند ـ سورهٔ تحریم، ۶).

و نیز هیچیك از حواس پنجگانه به خودی خود نمی داند که آیا این امر محسوس، در خارج، موجود است یا موجود نیست. بلکه علم به وجود محسوسات در خارج، شأن نفس و در خور اوست. پس مَثَل حواس پنجگانه، در این جهت نیز مثل ملائکه ای است که علی الدوام عاشق و واله شیدای جمال و کمال خدا و سرمست مشاهدهٔ حسن و زیبایی لایتناهی اویند. چنانکه در حدیث آمده است که برای خدا، ملائکه و فرشتگانی هستند که نمی دانند که خدا آدم وذریهٔ اورا آفریده است (زیرا مستغرق در بحر فنا و مهیمن حریم کبریا و عاشق جمال و جلال الهی و بی خبر از ماسوای اویند).

اشراق دوازدهم: در بیان وحدت عالم عقل

همان طور که هیولای هر فلکی مخالف با هیولای فلك دیگری است ولی نه به نفس ذات هیولا و یا نفس ذات جوهر فلکی، بلکه به واسطهٔ صور نوعیهٔ متخالف الذات، همچنین عقل متعلق به هر فلکی مخالف با عقل متعلّق به فلك دیگری است، ولی نه به نفس ذات و حقیقت عقلیه، بلکه به علت وجود کثرت جهات فاعلیه در عقل. پس کثرت جهات وجوب و صدور در عالم عقول، نظیر کثرت جهات امکان وقبول دراین عالم است.

پس کلیهٔ عقول (با اختلاف درجات و مراتبی که دارند مع ذلك) همگی از فرط فعلیت و کمال به منزلهٔ موجود واحدی هستند که (دارای درجات و مراتب مختلف و) دارای جهات فاعلیهٔ متعددی است (که از هر جهتی فعلی از نوع عقل و از جنس فلك از وی صادر می گردد[5]. و همچنین آیهٔ شریفهٔ «وما امرُنا الّا واحدةٌ» نیز حاکی از وحدت عقول است (زیرا عقول از عالم امراند نه از عالم خلق) و نیز در آیهٔ شریفهٔ «یومَ یَقُومُ الرّوحُ» (سورهٔ انبیاء، ۳۸) از عقل به لفظ روح تعبیر نموده و در آیهٔ شریفهٔ «عَلَّم بالقلم» (سورهٔ علق، ۴) از عقل به لفظ قلم تعبیر نموده است. (زیرا عقل موجودی است روحانی ومجرد از ماده و نیز عقل به منزلهٔ قلمی است در دست

۵. عبارت کتاب در نسخهٔ منحصر به فردی که نزد ماست بدین صورت «کانها شیء واحد اختلف انفعالاته» نوشته شده ولی از تعلیقهٔ حکیم سبزواری معلوم می شود که در نسخه دیگری بجای جمله «اختلف انفعالاته»، «اختلف افاعیله» ثبت شده و به نظر می رسد که این نسخه اصح و اولی است. هرچند نسخهٔ موجود نیز قابل توجیه است. ـ م.

تقدیر و تدبیر پروردگار که به وسیلهٔ آن، کلیهٔ مقدرات کاینات و نفوس و ارواح متعلق به آنان برصحیفهٔ عالم اجرام و اجسام نوشته می گردد.)

اشراق سیزدهم: در بیان اینکه عقل، کل اشیاء و مشتمل بر همه آنها است.

قبل از این خاطر نشان کردیم که فصل اخیر در هر موجود مرکبی، خود به تنهایی مشتمل بر جمیع اجناس و فصول متقدم بر وی و مصداق حمل جمیع معانی و مفاهیمی است که در وجود آن موجود مرکب، مجتمعاً و در سایر انواع گوناگون دیگر که در مرتبهٔ وجود، مادون آن موجود مرکب اند به طور تفرقه و انفراد موجودند.

پس، از این اصل مسلم و نیز از اینکه هر علت مافوقی، خود، تمام و کمال حقیقت معلول خویش است و نیز از اینکه حرکت طبیعیه در این عالم، متوجه به جانب غایتی است که مترتب بر اوست و برای هر غایتی غایت دیگری است تا بدان جا که به نفوس و مافوق نفوس منتهی گردد و همچنین از مسئلهٔ اتحاد نفس به نور عقل و اتصال وی به عقل فعال که در مباحث نفس به زودی خواهد آمد، به کمك هدایت و عنایت پروردگار حدس بزن و یقین حاصل کن که عقل، کل اشیاء و مشتمل بر حقایق کلیهٔ اشیاء است.

ارسطو، فیلسوف عظیم الشأن، در کتاب *اثولوجیا* می گوید: اشیاء همگی از عقل پدید آمده اند و عقل، خود، کل اشیاء است و بدین علت، عقل، کل اشیاء شد که صفت و اصل و حقیقت همه اشیاء، در وجود اوست و نیست صفتی در عقل مگر آنکه آن صفت مصدر و فاعل موجودی است که مناسب با آن صفت است. زیرا که در ذات عقل، چیزی نیست مگر آنکه آن چیز، مطابق با موجودی است در عالم، نظیر و مانند آن چیز (که در حقیقت اصل و حقیقت اولیهٔ آن موجود است).

واگر کسی بگوید که صفات موجود در ذات عقل از آن اوست نه از آن موجود دیگری و این صفات، (مخصوص ذات اوست و از ذات او) به غیر او تجاوز نمی کند (تا که موجودی نظیر آن در عالم مادون عقل یافت شود) جواب گوییم که اگر شما عقل را این چنین محدود و مقید کنید ودربارهٔ او این چنین تصور کنید (که صفات و کمالات موجود در ذات او محصور در ذات اوست و از آن ذات، به عالمی دیگر تابش و تنزل نمی کند) دربارهٔ عقل سوء نیت ورزیده اید و آن را جوهری پست و دنی مانند جواهر پست و خسیس موجود در کرهٔ زمین فرض نموده اید. زیرا با این فرض، عقل هم مانند هر یك از جواهر جسمانی موجود در زمین، مخصوص به ذات خود اوست و به غیر او تجاوز و نفوذ نمی کند و صفات و کمالات موجود در ذات او خاص ذات و تمام هویت اوست (و مصدر هیچ فیض و کمالی برای غیر نخواهد بود) و در این صورت هیچ فرقی مابین عقل و سایر موجودات محسوس نبوده و این از نظر ما و کلیهٔ عقلاء و فلاسفه امری است

قبیح و ناپسند که عقل و سایر محسوسات در رتبهٔ وجود و خصوصیات یکی و همانند هم باشند.

معنای قول ارسطو که می گوید اگر عقل را این چنین محدود و محصور فرض نمودید آن را جوهری پست و دنی تصور نموده اید، این است که وحدت عقل، وحدت عددی نظیر وحدت اشخاص محسوسات نیست. زیرا عقل، فعل واثر صادر از خدا است. پس وحدت عقل بر مثال وحدت حَقّهٔ حقیقیهٔ الهیه است. پس وحدت عقل وحدت جمعیه است (که در عین وحدت، جامع جمیع اشیاء است). و نیز ارسطو می گوید ما می توانیم گفتار و مدعای خود را دربارهٔ وحدت و جامعیت عقل با مثالهای عقلی وفلسفی دقیقی توضیح و تشریح کنیم تا بدانیم که عقل چگونه موجودی است و چرا رضایت نمی دهیم که عقل، موجودی محدود و محصور و منفرد از همه چیز باشد و چرا می گوییم هیچ موجودی در عالم دارای وحدتی نظیر وحدانیت عقل نیست.

آیا کدام مثل برای توضیح و تفسیر وحدت و جامعیت عقل بهتر از صورت کلیهٔ نباتیه و یا صورت کلیهٔ حیوانیه است. زیرا اگر تو هر یك از این دو صورت کلیه را در ذهن خویش امری واحد یافتی و در عین وحدت، متعدد و متکثر وجامع جمیع افراد شناختی، خواهی دانست که هر یك از آن دوصورت، در عین وحدت، انباشته از افراد و مشتمل بر آحاد و اشخاص کثیری می باشند که هر یك مخالف دیگری است (و این بهترین مثالی است که مقام عقل و وحدانیت و جامعیت او را در نظر شما مجسم می سازد).

و اما کلمهٔ تکوینیهٔ واحد موجود در ذات هیولی[۶] (یعنی قوای حیوانیه و نباتیهٔ موجود در هیولی که با هر صورتی از صور حیوانیه و نباتیه مصور می گردد) هر چند واحد به وحدت عددیه (نظیر وحدت هیولا) است لکن ذات و صفت این کلمه با ذوات وصفات اشیاء مختلف است (برخلاف عقل که همه چیز در ذات و گوهر او به صفت عقلانیت و به وحدت عقلیه موجود است و مابین آنها و عقل مخالفت ذاتی نیست). و نیز می گوید تقسیم عقل (به اشیائی که در جوهر ذات او موجودند) مانند تقسیم جسم (در هر یك از ابعاد سه گانهٔ او) که به خط مستقیم به امری خارج از جسم منتهی می گردد نیست (زیرا ابعاد جسم از هر طرف متناهی است و هر گاه مثلا تقسیم در طول جسم روی دهد بالأخره به آخر خط طولی و از آن جا به خارج جسم منتهی می گردد و همچنین در عرض و یا در عمق جسم) ولی تقسیم عقل، (تقسیم موجودی است) به اموری از جواهر واعراض که (همگی حقایق اصلیه جواهر و اعراض این عالمندو) در داخل ذات وسعهٔ وجود عقل (با صفت وحدت و یگانگی) نهفته اند.

از حضرت امیرالمؤمنین علی، علیه السلام، حدیثی (در مورد روح وجامعیت آن) نقل شده است (که کاملا شاهد بر صدق مدعای ما است و ترجمهٔ حدیث این است) که می گوید روح

۶. برای توضیح بیشتری هم به تعلیقهٔ حکیم سبزواری و هم به تعلیقهٔ مترجم مراجعه شود. ـ م.

ملکی است از ملائکۀ خدا که دارای هفتادهزار صورت است و برای هر صورتی هفتادهزار زبان و برای هر زبانی هفتادهزار لغت که خدا را به آن لغات تسبیح می کند و از هر تسبیحی ملکی به همراهی سایر ملائکه پرواز می کند و این تا روز قیامت ادامه دارد.

(اهل فن از این حدیث شریف جامعیت مقام عقل وسعۀ وجود او و احاطه و اشتمال ذات و حقیقت او را بر کلیۀ اشیاء به خوبی درك می کنند).

شاهد دوم
در بیان صور مفارقه و مثل افلاطونیه، طی چند اشراق

اشراق اول: در بیان غرض افلاطون و پیروان او از این مسئله

از قول افلاطون نقل کرده اند که او به تبعیت از استاد خود سقراط حکیم گفته است که برای هر نوعی از انواع موجودات طبیعیۀ جسمانیه، صورتی است مجرد از ماده و عقلانی الوجود در عالم الهی (که ناظر بر موجودات طبیعیه و مدیر و مدبر آنهایند و آنها را عقول عرضیه و ارباب انواع و مثل افلاطونیه نامیده اند) و گاهی افلاطون و سقراط آنها را مثل الهیه نیز می نامند و می گویند که این صور مجرد عقلانی هیچگاه فاسد و تباه نمی شوند و همواره والی الابد باقی و برقرارند و آنچه که در معرض فساد و تباهی قرار می گیرد همین موجودات طبیعیه اند (که به علت مقارنت با ماده و عوارض ماده و کون و فساد و به علت ترکیب از عناصر متضاد و فرارسیدن زمان انحلال، فاسد و تباه می گردند ولی نوع آنها در ضمن افراد متعاقب الوجود باقی خواهد بود.)

شیخ الرئیس ابوعلی سینا در الهیات کتاب *شفا* (در مورد صور افلاطونیه) می گوید گروهی از حکما چنین پنداشته اند که تقسیم ایجاب می کند در هر نوعی از انواع، دو قسم موجود باشد مانند وجود دو قسم از انسان در حقیقت انسانیت، یکی انسان فاسد محسوس (موجود در عالم طبیعت) و دیگری انسان معقول مجرد از ماده و ابدی الوجود که هیچگاه در معرض فساد و تغییر قرار نگیرد. ایشان برای هر یك از این دو قسم، وجودی جداگانه قایلند. وجود مفارق عقلانی را وجود مثالی نامیده اند.

ایشان برای هریك از انواع موجودات طبیعیه صورتی عقلانی و مجرد فرض نموده اند و معتقدند که عقل بشر (هنگام تعقل و ادراك اشیاء به صورت عقلیه) به ساحت مثل و صور

افلاطونیه تقرب جسته و صورت آنها را تلقی می کند (زیرا غرض عقل ادراك معنای کلی و نیل به حقیقت کلیۀ اشیاء است) و حقیقت کلی اشیاء هیچگاه فاسد نمی شود و آنچه که فاسد می شود صورت محسوس آنها است. (پس عقل آنها را با دیدۀ حقیقت بین خویش از فاصلۀ دور و در بعدی از ابعاد مافوق ابعاد عقول بشری مشاهده می کند و بعد از این خواهیم گفت که چون عقل غالبا نمی تواند با آنها اتصال کامل حاصل کند و به طور کامل مشاهده نماید، لذا شبحی از آنها در نظر عقل تجسم می یابد و بدین جهت، صورت عقلیۀ حاصل در نظر عقل، کلی نامیده می شود.)

ایشان معتقدند که کلیۀ علوم (اعم از تصورات کلیۀ حاصل در ذهن به صورت حدود و رسوم و یا تصدیقات کلیه در قالب براهین و ادله،) همگی برای درك حقیقت صور افلاطونیه و تصدیق به وجود و اوصاف آنان و ناظر بر آنها است (حدود و رسوم، برای درك ذات و حقیقت آنها و تصدیقات برای اقامۀ دلیل بر وجود آنها و نیل به صفات آنهاست. مثلا تصور انسان در قالب حد و یا رسم در حقیقت، تصور انسان عقلانی و مثال افلاطونی انسان موجود در عالم مثال است و همچنین تصدیق به وجود انسان و اقامه دلیل بر وجود و اوصاف و نعوت وی در حقیقت، تصدیق به وجود و اوصاف و نعوت انسان عقلانی و مثال افلاطونی اوست. زیرا انسان موجود در عالم طبیعت و سرای فانی، انسان جزئی و مولود در طبیعت ناپایدار است و امر جزئی از نظر حکیم و فیلسوف الهی شایستۀ فهم و ادراك نیست، مگر در حد وجود خاص و محدود او) و شخص معروف به افلاطون و استاد او سقراط حکیم، در این گفتار یعنی اعتقاد به وجود مثل، بسیار اصرار می ورزیدند و می گفتند که برای حقیقت انسانیت (که در عالم طبیعت، در مظاهر گوناگون افراد و اشخاص مشاهده می گردد) یك معنی و حقیقت واحدی است موجود (در عالم دیگری) که کلیۀ اشخاص و افراد انسان در وی مشترکند و او جاوید است در حالی که اشخاص و افراد همگی زایل و فانی می باشند. ومسلم است که آن معنا وحقیقت جاوید انسانی، همین معنای محسوس متکثر فاسد نخواهد بود. پس او معنای معقول و مجرد از ماده و علایق مادی است.

تا بدینجا سخنان شیخ خاتمه یافت (تا ما به زودی در مورد سخنان او و سخنان دیگران دربارۀ وجود مثل بحث کنیم) و اگر شما (در مقام ایراد بر وجود مثل) بگویید معنای انسانیت، بر زید و عمرو و سایر افراد انسان حمل می گردد و اگر این معنا دارای وجودی مفارق و جدا از وجود اشخاص بود، چگونه حمل آن بر افراد انسان ممکن بود، در حالی که حمل، عبارت است از اتحاد در وجود، ما در پاسخ این سؤال می گوییم معنایی که دارای وجود مفارق عقلانی است، ملاك و مناط حمل آن معنی بر افراد و همچنین جهت اتحاد آن معنا با سایر افراد، وجود مفارق عقلانی او نیست. بلکه ملاك و مناط حمل معنا بر افراد و اتحاد وی با افراد اتفاق و اشتراك هردو

در يك ذات و حقيقت واحد و مشتركی است (به نام كلی طبيعی) پس هر دو امری كه در معنای واحدی كه مقوم هر دو است مشترك كند، هر دوی آنان در آن معنا متحدند و حمل آن معنا بر هر دو امر جايز و روا است.

واما كلی بودن يكی از آن دو امر و جزئی بودن ديگری، يا به علت اين است كه يكی از آن دو امر در وجود خارجی، متقوم به عوارض حسيه ای است كه به وسيلهٔ آنها تشخص و تعين می يابد و با زوال آن عوارض معدوم و نابود می گردد؛ مانند انسان طبيعی جسمانی و ديگری در وجود خارجی متقوم با آن عوارض نيست مانند انسان عقلی. و يا به علت اين است كه يكی علت و سبب وجود ديگری است و مسلم است كه (وجود عقلی، علت و سبب وجود حسی جزئی است و) وجود عقلی سببی مشتمل بر وجودات حسيه مسببی است. پس وجود عقلی سببی، كلی است و اين وجودات حسيه مسببی، جزئی اند.

اشراق دوم: در ذكر پاره ای از اقوال حكما در تأويل كلام افلاطون و پيروان او كه معتقدند به وجود صور عقليه در عالم مجردات و ابطال تأويلات مذكور

(حكمای بعد از افلاطون به خصوص حكمای اسلام سخنان سقراط و افلاطون را در مورد صور عقليه يعنی مثل افلاطونيه، به چندين وجه تأويل و تفسير نموده اند.) وجه اول از تأويلات آن است كه معلم ثانی، ابونصر فارابی، در مقاله ای به نام «الجمع بين الرأيين» بيان كرده و می گويد مراد سقراط و افلاطون از صور و مثل عقليه، صور علميه الهيه ای است كه قائم بذات خدا و معلوم به علم حصولی اند[۷]. زيرا اين صور باقی اند و هيچگاه در معرض زوال و فناء و تغيير قرار نمی گيرند، هر چند افراد و اشخاص جسمانی اين صور كه در محيط زمان و مكان قرار گرفته اند همگی در معرض زوال و تغير اند.

دوم از وجوه تأويلات، توجيه و تفسيری است كه شيخ الرئيس برای مرام و مذهب افلاطونيان بيان كرده و می گويد مقصود ايشان از مثل عقليه، ماهيت لا بشرط است، بر اين مبنا و اساس كه ايشان مابين ماهيت «لا بشرط» و ماهيت «بشرط لا»، فرق نگذاشته اند (و چون ديده اند كه ماهيت «لا بشرط» يعنی ماهيت مطلقه عاری از هر قيد و شرطی در خارج موجود است بنابر اين گفته اند صور كليهٔ عقليه نيز موجودند.) و يا بر اساس اينكه ايشان مابين واحد به وحدت نوعيه و واحد به وحدت شخصيه فرق نگذاشته اند (و لذا گفته اند كه صور عقليه كه واحد به وحدت نوعيه اند، موجودند به وجودی مستقل.) و يا بر اساس اينكه ايشان مابين تجرد شیء

۷. چون اين صور قائم به ذات خدا و حاصل در ذات اويند علم حصولی ناميده شدند و اين علم غير از علم حضوری متعلق به كليهٔ ماسوی است كه عين ذات و متحد با ذات و سابق بر جميع ماسوی است. ـ م.

در مرتبهٔ ذات از كليهٔ عوارض از ديدگاه عقل به نحوی كه هيچ امری خارج از ذات او داخل در ذات او نباشد و تجرد شیء از كليهٔ عوارض در وجود خارجی، فرق نگذاشته اند و بدين علت حكم كرده اند به اينكه ماهيت مجرد از كليهٔ عوارض، در خارج نيز موجود است به عين وجود اشخاص مقرون با عوارض و لواحق مادی، وجودی متكثر در خارج و واحد در حد و نوع.

(و خلاصه اينكه مابين ماهيت كليهٔ «لا بشرط» و مجرد از عوارض و ماهيت «بشرط شیء» فرق نگذاشتند و وجود ماهيت «لا بشرط» را در ضمن وجود افراد و اشخاص (وجود وی پنداشته اند.)

سوم از وجوه تأويلات اين است كه مثل افلاطونيه عبارتند از (صور موجودات مجرد از ماده ولی دارای مقادير و ابعاد به نام) اشباح مثاليه مقداريهٔ موجود در عالم مثال كه عالمی است متوسط بين عالم مفارقات و عالم ماديات (كه قبلا به آن اشاره نموديم) و به زودی برهان و دليل بر وجود اين چنين عالمی اقامه خواهيم كرد.

چهارم از وجوه تأويلات اين است كه صور افلاطونيه طبق نظريهٔ شيخ اشراق عبارتند از سلسلهٔ انوار عقليه (به نام ارباب انواع) كه مابين آنها ترتب و عليت و معلوليت نيست (بلكه همگی در عرض يكديگرند و در رتبهٔ وجود، متساويند) و در آخرين مراتب و درجات عالم عقلی قرار گرفته اند و كليهٔ انواع اجسام بسيط فلكی و يا عنصری و همچنين انواع اجسام مركب حيوانی و نباتی و جمادی از ناحيهٔ آنها صادر می شوند.

پنجم از وجوه تأويلات اين است كه مقصود از مثل افلاطونيه، همين صور مادی افراد و اشخاص موجود در اين عالمند از اين حيث كه همگی در پيشگاه خدا با همين شخصيت جسمانيه حضور دارند (و وجودشان منتسب به او و وابسته به وجود اويند) و بدين جهت آنها را صور عقليه ناميده اند. زيرا كليهٔ موجودات از اين حيث يعنی از اين حيثيت عليمهٔ انتسابيه، دارای يك نوع ثبوت و تحققی به نام ثبوت و تحقق علمی و حضور و حصول به نحو كلی در پيشگاه خدا می باشند؛ و بدين كيفيت معلوم و مشهود در برابر اويند (زيرا آنها هر چند به علت محدوديت در وجود و محجوب بودن در حجاب جسمانی، اسير علايق مادی و رهين قيود و حدود زمانی و مكانيند و با اين قيود و حدود، لايق حضور و شايسته ثبوت و حصول در عالم علم ربوبی نيستند) ولی از حيث حضور و ثبوت در حيطهٔ علم الهی به وجه كلی، محجوب و محدود و مقيد به حدود و قيود جسمانی و پوششهای مادی مكانی و تجددات و تغيرات زمانی نيستند. اينها بود وجوهی از تأويلات برای كلام افلاطون ولی هيچ يك از اين وجوه، مقصود و منظور افلاطون و پيشينيان و معتقدان به وجود مثل نيست.

اما بطلان تأويل اول بدين جهت است كه سخنانی كه از سقراط و افلاطون و پيروان آنان در مورد مثل نقل كرده اند و ايرادوانتقادات متأخرين بر سخنان آنان بدان گونه كه از ظاهر كلمات

وعباراتشان فهمیده اند، با تأویل مذکور کاملا منافات ومغایرت دارد. زیرا آنچه که ازقول آنان نقل کرده اند به طور صراحت دلالت برآن دارد که به اعتقاد آنان برای هرنوعی از انواع جسمانی، فردی است مجرد و عقلانی که قائم به ذات خویش است (نه قائم به ذات خدا) واز قول افلاطون نقل کرده اند که گفته است که من در هنگام تجرد و انصراف (از این عالم جسمانی وتوجه کامل به عالم عقلانی)، افلاکی نورانی مشاهده کردم (یعنی عالمی دیدم مملو ازافلاك وکواکب نورانی نظیر افلاك وکواکب این عالم جسمانی)؛ ونیز ازهرمس (که بعضی اورا ادریس نبی دانسته اند) نقل کرده اند که گفته است که یك ذات روحانی عقلانی، علوم و معارف را به من تعلیم می کرد و من از او پرسیدم که تو کیستی گفت من حقیقت تام و کامل تو هستم.

ونیز حکما وفلاسفهٔ متأخر بر افلاطون وپیروان او خرده گرفتند به اینکه لازمهٔ اعتقاد شما (به وجود مثل وارباب انواع برای کلیهٔ انواع موجودات جسمانیه) این است که (نه تنها برای یك سلسله ازجواهر واعراض، درعالم عقول، صوری عقلانی ومثل نورانی وجودداشته باشد بلکه باید) برای کلیهٔ جواهر و اعراض موجود در این عالم، این چنین صوری در عالم عقول موجود باشند. مثلا باید در عالم عقول، خطوط و سطوح نورانی و همچنین افلاکی نورانی با حرکاتی مستدیر وادواری مختلف ومتعدد موجود باشند وهمچنین باید درآن عالم، علم نجوم و علم موسیقی و علم الحان و اصوات مؤتلف از نغمه های دلفریب و علم طب و هندسه ومقادیر مستقیم ومقادیر کج ومعوج و اشیاء حار و بارد و خلاصه کیفیات فاعله ومنفعله (که شرح آنها داده شده) و کلیات و جزئیات و مواد وصور و همه چیز دیگر وجود داشته باشند.

ونیز خرده گیریهای دیگری را که متأخرین ازحکما بدان گونه که فارابی درمقالهٔ خود نقل کرده است بر آنها وارد کرده اند (که همگی شاهد و گواه بر این است که مقصود افلاطون و پیروانش ازمثل عقلیه، ذواتی نورانی وصوری عقلانی قائم به ذات خویش اند نه قائم به ذات خدا) وبزودی درضمن پاسخهای ما به اشکالات وارد بر وجود صور افلاطونیه سخنانی دراین مورد خواهیم گفت که پردهٔ ابهام از چهرهٔ این مسئله بردارد و حقیقت آن را کشف کند.

واما بطلان وجه دوم از تأویلات به خاطر این است که جلالت قدر وعلو شأن او برتر ازآن است که اعتبارات عقلیه سه گانهٔ ماهیات (یعنی اعتبار «لا بشرط» واعتبار «بشرط لا» واعتبار «بشرط شیء» وهمچنین فرق مابین «لا بشرط مقسمی» یعنی کلی طبیعی و «لا بشرط قسمی» یعنی کلی عقلی) بر وی مجهول و یا مشتبه باشند.

چگونه چنین است وحال آنکه طبق تحقیق حکمای عظام، کلی طبیعی، نه درخارج ونه در عقل موجود نیست مگر بالعرض وبه تبع وجود. بدین معنا که موجود بالذات، نفس وجود است نه ماهیت. زیرا وجود، متشخص بالذات است نه ماهیت، چنانکه قبلا گفته شد. (والبته این

مطلب بر شخصی مثل افلاطون مجهول نخواهد بود.) وفرق مابین ماهیت مطلقهٔ «لا بشرط» و ماهیت مجرده (یعنی ماهیت به شرط کلیت) این است که ماهیت مطلقهٔ «لا بشرط» درخارج، بالعرض و به تبع وجود موجود می گردد برخلاف ماهیت کلیه که نه بالذات و نه بالعرض، در خارج موجود نمی گردد و فقط در عقل موجود است.

واما بطلان تأویل سوم بدین سبب است که مثل افلاطونیه، همگی در عالم عقلی موجودی نورانی ودارای مقام ومنزلتی عظیم اند، و اما این اشباح معلق در عالم مثال که دارای وضع و مقدارند (ومانند موجودات جسمانی محدود به حدود ومقید به قیودی هستند، شایسته آن نیستند که مثل نورانیهٔ افلاطونیهٔ عقلانیه را به آنها تأویل نمود.) بعضی از این اشباح، ظلمانی و تاریك اند به قدری که اشقیا وتبهکاران به وسیلهٔ آنها معذب خواهند شد وآنها صوری سیاه و کبودرنگ ومورد کراهت ونفرت اند ونفوس ازمشاهدهٔ آنها دائماً در رنج و عذابند وبعضی از آنها نورانی وروشنند بدان گونه که سعدا ونیکوکاران ازآنها لذت می برند وازمصاحبت با آنها متنعم اند و آنها صوری زیبا و نیکومنظر و سعید و درخشان و بهجت انگیزند (و به صورت زیباترین زنان با بدنی همچون لؤلؤ ومرجان در برابر سعدا و نیکوکاران جلوه گری می کنند) چنانکه درقرآن مجید درتوصیف آنان می گوید «کامثالِ اللؤلؤالمکنونِ» (بسان مروارید نهفته - سورهٔ واقعه، ۲۳) ودیگر ازدلایل بطلان تأویل سوم این است که این شخصیتهای بزرگ عالم حکمت و فلسفه، همچون سقراط و افلاطون، همان طور که معتقد به وجود مثل معلقه واشباح مقداریه در عالم مثال اند همچنان نیز معتقد به وجود مثل عقلیه وصور افلاطونیه اند (و برای هریك از این دونوع، وجودی جداگانه قایلند.)

واما بطلان وجه چهارم ازتأویلات بدین جهت است که معتقدین بوجود انوار عقلیه واقع در سلسلهٔ عرضیه به نام ارباب انواع هرچند درراه وروش ومسلك افلاطونیان شریکند (وبا آنان دراعتقاد به وجود صورعقلیه درعالم عقل همداستانند) ولی کاملا به مرام ومسلك آنان نرسیده وبا آنان ملحق نشده اند زیرا ازکلمات شیخ اشراق کاملا معلوم ومفهوم نیست که آیا این انوار مجرده وعقول عرضیه (یعنی ارباب انواع) ازسنخ ذات وحقیقت اصنام جسمانیه ودرذات و حقیقت، مثل ومانند آنهایند ویا اینکه مثال ونمایشگر آنها می باشند وفرق مابین مثل ومثال بر همه کس معلوم است (زیرا مثل درذات وماهیت با مثل وهمتای خود مغایرت ندارد واحیانا در سایر اوصاف و احوال مانند یکدیگرند ولی مثال، فقط نماینده و نمایشگر اوست.)

و نیز شیخ اشراق متعرض بیان این مطلب نشده است که چگونه ممکن است که نوع جسمانی (مانند انسان وحیوان ونبات وجماد)، درعالم عقل، ازطریق وجود عقلی ودرقالب وجود تجردی عقلانی موجود گردد و چگونه ممکن است که مابین موجود مرکب جسمانی و موجود بسیط عقلانی، اتحاد نوعی برقرار شود (وهردودرذات وحقیقت نوعیه متحد باشند.)

علاوه بر اینکه کلیهٔ عقول عرضیه در نزد شیخ نوع واحدند و افراد نوع واحد، در حد ذات خویش ممکن نیست که افراد ذاتیه برای انواع کثیر مختلف الحقایق باشند (و بنابر این ممکن نیست که هر یك از عقول عرضیه را که همگی نوع واحدند، در ذات و ماهیت، متحد با انواع جسمانی مختلف الحقایق و فردی از آن انواع دانست.)

و اما دلیل بطلان وجه پنجم از تأویلات این است که این اشخاص و افراد جسمانی موجود در این عالم هم متعدد و متکثر و هم دارای تعینات حسیهٔ مختلفند (زیرا هر فردی از فرد دیگری جدا و برای هر فردی در نظر حس، تعین خاصی است که در عین حال قابل تغییر و تبدیل و زوال است) ولی آنچه که از افلاطونیان در مورد مثل نقل شده این است که برای هر نوعی از انواع جسمانی، در عالم عقول، فردی است مجرد عقلانی و ابدی الوجود و تجرد مستلزم وحدت است و هم مستلزم عدم تغیر. پس حمل کلام ایشان در مورد مثل بر افراد جسمانی (و تأویل و تفسیر مثل افلاطونی با افراد جسمانی) در غایت بعد و دوری از حقیقت است.

اشراق سوم: در اثبات وجود صور افلاطونیه به وسیلهٔ براهین مشرقیه، از سه طریق

طریق اول (اثبات صور) از ناحیهٔ حرکت است. قبلا گفتیم که صور طبیعیهٔ موجود در انواع جسمانی، علت و مبدأ حرکات طبیعیهٔ اجسام در چهار مقولهٔ این و کم و کیف و وضع اند و نیز بر شما معلوم شد که مباشر و متصدی تحریك، خود باید در ذات و جوهر خویش متحرك و متجددالوجود و حادث باشد. پس طبیعت، جوهری است که هیچگاه در ذات و جوهر خویش قرار و ثبات ندارد و همواره در تغیر و تجدد و حرکت است و چون طبیعت، جوهری است مادی الوجود و از خصوصیات ماده، امکان و استعداد قبول هر صورتی است پس هر قدر که به وسیلهٔ حرکت از قوه به فعلیت برسد باز امکان و استعداد قبول صورت جدیدی در وی الی غیر النهایه باقی است (که باید قهراً در صدد طلب حصول و فعلیت آن صورت برآید و آنی از حرکت بازنایستد) و مبدأ تغییر و تحرك و هم چنین مبدأ قوام و بقای ماده، همان طبیعت است. زیرا خود در ذات و جوهر خویش نیز ثابت و بر یك حال باقی نیست. پس طبیعت، حادث و متجدد بالذات است و حرکت و زمان در حدوث و تجدد تابع طبیعت اند. بلکه خود، عین حدوث و تجددند زیرا هر دو، دو امر نسبی و از مقولهٔ اعراض نسبیه اند و اعراض در وجود، نیز تابع جواهرند پس هر دو در وجود، تابع وجود طبیعت اند و هیولی قوهٔ محض (و فاقد هر گونه فعلیت است و او هم نیز در وجود و بقا تابع وجود طبیعت) است. پس وقتی که امر بدین منوال است ناچار برای هر طبیعتی محرکی است غیر طبیعت (زیرا طبیعت در ذات و جوهر خویش متحرك است) و هر متحرکی محتاج به محرکی است. لکن آنکه در ذات و جوهر خویش متحرك است محتاج به محرکی (که او را تحریك کند و علت ایجاد حرکت در او باشد) نیست والا لازم می آید که

مابین شیء و امری که عین اوست، جعل، فاصله گیرد. زیرا ممکن نیست که برای موجود متحرك بالذات، وجودی غیر از این وجود که حرکت، صفت ذاتی او بلکه عین وجود اوست، بوده باشد (تا آنکه در تحرك، محتاج به محرکی زاید بر ذات و مغایر با وجود او باشد) بلکه محتاج به محرکی است که فقط معطی وجود و جاعل ذات و حقیقت او باشد، آنچنان وجودی که حرکت، ذاتی وفطری اوست، به جعل بسیط. و این چنین محرکی که بخشندهٔ وجود و مقوم اوست، باید موجودی ثابت الذات و غیر متحرك و موجودی مجرد از ماده و لواحق ماده باشد والا او نیز متحرك و محتاج به محرك دیگری است و بالنتیجه تسلسل در علل لازم می آید و مسلم است که هیچ موجود دیگری جز عقل، ثابت الذات و به طور کلی مجرد از ماده نیست. زیرا نفس از آن حیث که نفس و مدبر بدن است، در تجدد و حدوث و تغیر و تحرك، مانند طبیعت و محکوم به حکم طبیعت است. پس مقوم هر طبیعتی جوهری است مجرد و عقلانی که نسبت او به جمیع افراد نوع طبیعت و درجات و مراتب و حدود آنها، نسبت واحدی است.

پس همین جوهر مفارق عقلانی، مقوم افراد طبیعت و سبب تحصل نوع طبیعت و با شرکت طبیعت و به دستیاری آن، علت قوام و فعلیت ماده و مکمل جنس و علت تحصل آن به صورت نوعی از انواع خواهد بود. پس همین جوهر مفارق عقلی، صورت عقلیهٔ طبیعت و (در ذات و حقیقت همانند او و به اصطلاح،) رب النوع اوست (پس کلیهٔ حرکات واقع در طبیعت و جوهر ذات و حقیقت طبایع جسمانیه متوجه به غایاتی است اجل و ارفع از آنها و آن غایات عبارتند از صور عقلیه و مثل افلاطونیه که هر یك رب النوع یکی از طبایع جسمانیه است).

و نیز باید موضوع حرکت یعنی جسم متحرك، در هر حرکتی ثابت و محفوظ بماند هر چند خصوصیات آن در ضمن حرکت تغیر و تبدل می یابد. و از طرفی مسلم است که وحدت هیولی وحدت جنسیه است (و جنس به خودی خود تحصل و تحققی ندارد مگر به وسیلهٔ فصل و در ضمن نوع و چون فاقد تحصل است، ملاك بقا و ثبات نخواهد بود) و طبیعت هم چنانکه گفتیم متبدل و متغیر است (و ثبات و بقایی در وی نیست). پس ناچار باید یك امر واحد ثابت الذات و غیر متغیری در عالم، موجود باشد تا اصل ذات و جوهر طبیعت به وسیلهٔ وی باقی و محفوظ بماند، هر چند افراد و اشخاص آن دائماً در تغیر و تبدلند (و این مطلب، خود به منزلهٔ دلیل دیگری است بر اثبات وجود صور افلاطونی.) پس ذات طبیعت از یك جوهر ثابت الذات عقلانی و یك جوهر متجدد متغیر هیولانی تنظیم می گردد. پس ناچار وجود طبیعت متحد است با وجود آن جوهر عقلانی، به اتحادی معنوی بدان گونه که ذات طبیعت، ذات جوهر عقلانی و فعل طبیعت، فعل جوهر عقلانی است با آنکه آن جوهر، موجودی است عقلانی و عاری از ماده و عوارض ماده و طبیعت، موجودی است حسی و مقارن با ماده. (پس موجود طبیعی به عقیدهٔ افلاطون و معتقدین به وجود مثل، صورتی است از ذات عقلانی موجود در عالم عقل و مظهری

است ازمظاهر آن که وجود آثاروجودش پیوسته ومتحد با وجود آثار اوست و اوست حقیقت و وجود طبیعی صورت و مثال آن).

طریق دوم (از طرق سه گانهٔ اثبات صور افلاطونیه) اثبات این مدعا از ناحیهٔ ادراك است. بدین تقریر که برای کلیهٔ طبایع نوعیه (مانند انسان و حیوان و نبات) اقسام مختلفی است از وجود و شهود که بعضی وجود و شهود حسی است (که وجودش در عالم حس و شهود و ادراکش نیز به وسیلهٔ حس است) و بعضی وجود و شهود عقلی است (که وجودش در عقل و شهود وادراکش نیز به وسیلهٔ عقل است) و شکی نیست در اینکه در عالم وجود، موجودی است محسوس، مانند انسان محسوس که وجود آن با ماده و عوارض ماده ازقبیل کَم و کیف ووضع و غیره در دیدگاه ما محسوس است و این انسان، انسان طبیعی است.

و نیز شکی نیست در اینکه در عالم وجود، موجود دیگری است مانند انسان و به نام انسان، ولی انسانی که فقط نظر به نفس ذات و ماهیت اوست، بدین گونه که هیچ شرط و قیدی اعم از قید وحدت و یا کثرت و یا سایر قیود و عوارض، مخالط با او نبوده و با وی ملحوظ و منظور نگردد و این همان معنا و حقیقتی است که در نزد حکما به کلی طبیعی معروف است و قبل از این بر شما معلوم شد که کلی طبیعی از نظر ما موجود بالعرض است نه موجود بالذات.

و نیز شکی نیست در اینکه در عالم وجود، موجود دیگری است به نام انسان معقول و او انسان کلی است که کلیهٔ افراد انسان در وی مشترکند و بر کلیهٔ افراد حمل می شود به حمل «هو هو» و ناچار موجودی است مجرد از خصوصیات و عوارض مادی، زیرا نسبت او به جمیع افراد با اختلاف مقادیر و اشکال و اوضاع آنان، نسبت واحدی است (و این حاکی از تجرد اوست.) ولی در عین تجرد و کلی بودن، متعین و متشخص است به تعین و تشخص عقلی. زیرا تشخص عقلی جامع جمیع تشخصات حسی است (وهر فرد عقلانی در ذات و جوهر خویش، محیط و شامل کلیهٔ افراد حسی است).

پس این انسان کلی مجرد عقلانی الوجود (از دو صورت خارج نیست) یا اینکه در نفس ما موجود است و یا اینکه در عالم خارج. اگر در نفس موجود باشد لازم می آید که عرض، جوهر باشد (زیرا این انسان موجود در نفس، باعتبار قیام به نفس عرض است ولی به اعتبار حقیقت کلیهٔ عقلیهٔ خویش جوهر است) به خصوص جوهری که اصل حقیقت ثابت الذات و مستمرالوجود و جاوید است و چنین حقیقتی از سایر افراد مادی الوجود محسوس، به جوهریت اولی و سزاوارتر است.

و اما مطلبی که در مورد جوهر بودن مفاهیم کلیهٔ جواهر حاصل در ذهن، در کتب فلاسفه مانند کتاب *شفا* و غیره بیان گردیده دایر بر اینکه معنای جوهر بودن آنها در ذهن این است که اگر آنها در خارج از ذهن موجود شوند، مستقل بالذات و بی نیاز از موضوعند، و اینکه هیچ منافاتی

نیست ما بین اینکه مفهوم و صورت جوهر حاصل در ذهن محتاج به موضوع باشد و همین مفهوم وصورت حاصل در ذهن، در خارج از ذهن قائم به ذات و مستقل در وجود و مستغنی از موضوع باشد (سخنی است باطل و نادرست و) بطلان آن قبل از این در مبحث وجود ذهنی به تفصیل بیان گردید و ثابت شد که هر صورتی که از هر موجودی در نفس منعکس می گردد همانا کیفیت نفسانیه ای است که نفس را آماده و مستعد می کند برای مشاهده و معاینهٔ حقیقت کلیه و صورت عقلیهٔ موجود در عالم عقل: و اینکه این صورت حاصل در نفس، حکایت و نشانه ای است از یك حقیقت کلیهٔ عقلیهٔ موجود در عالم عقل (زیرا نفس آینه ای است که هر صورتی از هر حقیقتی خواه مادی و یا مجرد باشد در وی منعکس می گردد. پس این صورت کلیهٔ جوهر حاصل در نفس، عکسی است از رخسارهٔ آن موجود عقلانی که اصل و حقیقت آن صورت ذهنیه است تا نفس بتواند از طریق تجلی و ظهور این صورت ذهنیه، خود را به ساحت آن حقیقت عقلیهٔ اصلیه نزدیك نماید و او را با چشمی ملکوتی مشاهده و معاینه کند و به حضرت او ارتباط و اتصال یابد.)

طریقهٔ سوم، اثبات مُثل افلاطونیه از ناحیهٔ وجود آثاری است از آنها در اجسام بدین تقریر که برای طبایع جسمانیه، از عناصر و معادن و نباتات و حیوانات آثاری است مختص بهر یك که در اجسام و مواد آنها مشاهده می گردند و مسلم است که هیچیك از این طبایع چهارگانه که دارای آثار مخصوصی می باشند علت مستقل در ایجاد آن آثار نیستند. زیرا چون وجود آن طبایع، وجودی مادی و مستقر در ماده و متعلق به ماده است، لذا فعل و تأثیر آنها در هر چیزی با مشارکت ماده و وضع مخصوص خواهد بود و بنا بر این هیچ فعل و تأثیری از آنها امکان پذیر نیست مگر در موجودی که مادهٔ حامل آن طبایع، نسبت به آن موجود در وضع و محاذات خاصی قرار گیرد. پس فعل و تأثیر طبایع در ماده ای که حامل وجود آنها است ممکن نخواهد بود والا لازم می آید که نفس ذات طبیعت بدون مشارکت ماده، فاعل فعل و منشأ اثر باشد و اگر چنین باشد پس در قوام و تحقق خویش مستغنی از ماده خواهد بود. زیرا فاعلیت هر چیزی متقوم به وجود اوست و هر گاه فاعلیت شیء در مقام فاعلیت خویش مستغنی از ماده باشد، مسلما وجود او نیز مستغنی از ماده خواهد بود. بلکه وجود او در استغنا از ماده، اولی و سزاوارتر از فاعلیت اوست و این خلاف فرض ما است (زیرا وجود طبایع به حکم فرض، منطبع در ماده و متعلق به ماده است.) و حال نفوس در جهت فاعلیت، حال سایر صور طبیعیه است (زیرا هر چند نفوس در حد ذات، مجرد از ماده و مستغنی از ماده اند ولی در مقام فاعلیت محتاج به ماده اند.)

پس با تقریر فوق الذکر معلوم شد که جمیع آثاری که از این اجسام عنصریه و اجسام معدنیه و نباتیه و حیوانیه در مواد آنها ظاهر و آشکار می گردد مانند اثر حرارت و برودت و رطوبت و یبوست موجود در عناصر چهارگانه و یا صفات و خصوصیات مشهود در جواهر معدنیه مانند لون و صفا و درخشندگی در لؤلؤ و مرجان و یاقوت و الماس و نظایر آن و همچنین طعم و بوی

موجود در حبوبات و میوه های گوناگون و همچنین افعال نباتی از قبیل جذب و امساک و هضم ودفع و تصویر و تشکیل موالید به صور مختلف و اشکال گوناگون و رشد و نمو و همچنین افعال حیوانی مانند حس و حرکت ارادی، همگی در حقیقت از ناحیهٔ فاعلی است عقلانی که مقوّم وجود صورت طبیعیه و هم مقوّم فاعلیت آنها است با اینکه در عین حال، کلیهٔ آثار مذکور به طبایع و نفوس مختص به اجسام نامبرده و خصوصیات آنها نسبت داده می شوند. زیرا در حصول هر فعلی از هر فاعل عقلانی در هر قابل جسمانی ناچار باید مخصصی در میان باشد (که سبب تخصیص یافتن این اثر بدین جسم معین باشد) زیرا نسبت فاعل عقلانی به جمیع افراد و جزئیات آثار علی السوی است (ولذا اختصاص دادن این اثر بدین جسم معین محتاج به علت و سببی است به نام مخصّص).

اشراق چهارم: در دفع مفاسد و اشکالات وارد بر وجود مثل افلاطونی

چون ما کلمات پیشینیان از حکما را در مورد وجود مثل عقلیه، چنین تفسیر و توجیه نمودیم که به اعتقاد ایشان برای هر نوعی از انواع جسمانیه (موجود در این عالم جسمانی) فردی است موجود در عالم عقلانی (به نام رب النوع) که کامل در وجود و مجرد از قیود و علایق مادی واصل و مبدأ سایر افراد جسمانی است و افراد جسمانی همگی فروع و معلول آن فرد عقلانی و آثار و مظاهر اویند و اینکه این فرد مجرد عقلانی، به علت تمامیت و کمال وجودی خویش محتاج به محل و ماده و مکان نیست، برخلاف افراد جسمانی که به علت ضعف وجود و نقصان جوهر خویش محتاج به ماده و عوارض ماده اند و نیز امکان وجود اختلاف افراد نوع از حیث کمال و نقص و غنا و فقر در وجود بر شما معلوم و مبرهن گردید، لذا بر اساس این توجیه و تفسیر، احدی را مجال بحث و خرده گیری بر حکمای سلف نیست که بگویند چگونه ممکن است که بعضی از افراد نوع واحد، قائم به ذات و بی نیاز از محل و بعضی دیگر قائم به غیر و محتاج به ماده و محل باشند و حال آنکه اگر حقیقت نوعیهٔ این افراد مقتضی قیام به ذات و استغنا از ماده و محل باشد باید کلیهٔ افراد همگی قائم به ذات و بی نیاز از ماده و محل باشند و اگر مقتضی حلول در محل و قیام به غیر باشد بنابر این، قیام بعضی از افراد به ذات خویش و استغنا از ماده و محل، محال و ممتنع است.

(ولی این بحث و اشکال کاملا و به طور کلی و در جمیع موارد قابل اجرا نیست) زیرا این قاعده (یعنی لزوم تساوی کلیهٔ افراد نوع واحد در کلیه احکام و اوصاف) در مورد حقیقت وجود از نظر ما قابل قبول نیست، بلکه سست و بی اساس است. زیرا حقیقت وجود (چنانکه قبلا گفته شد) با وحدت و بساطت ذات دارای مراتب مختلفی است از حیث وجوب و امکان و استغنا ازمحل و احتیاج به محل. زیرا استغنای بعضی از مراتب وجود و بی نیازی وی از محل صرفاً به

علت کمال وجود اوست و کمال وجود او به علت جوهریت و قوت اوست. چنانکه غایت ضعف و نقصان وی به علت عرضیت و ضعف وجودی اوست؛ و همچنین اضافه و نسبت و تعلق او به جسم در مقام و مرتبهٔ نفسیت، نوعی از قصور و احتیاج اوست. پس حلول بعضی از موجودات در محل و احتیاج آنان در ذات و یا در فعل به محل، مستلزم حلول و احتیاج سایر افرادی که در ذات و نوعیت، مشارك با او و در شدت و ضعف مغایر با اویند نخواهند بود (و بنابر این ممکن است که موجود قوی، بی نیاز از محل و موجود ضعیف و یا موجود مقارن با نوعی از ضعف و قصور، محتاج به محل و یا متعلق به محل باشد با آنکه هر دو در اصل و حقیقت وجود متحد و مشترکند.)

تحصیل عرشی

چون قبل از این از طریق علوم و اصول مشرقیه ما دانستی که حقیقت هر نوع طبیعی (مانند انسان مثلا،) همان مبدأ فصل اخیر اوست (مانند ناطق) و دانستی که شأن ماده، فقط قوه و استعداد است و شأن صور و قوا و کیفیات و مبادی فصول بعید و اجناس بعید، فقط إعداد و مهیا کردن (مولود مرکب برای قبول فصل اخیر) است و دانستی که (کلیهٔ صور و قوا و کیفیات و مبادی فصول و اجناس بعید موجود در مولود مرکب) همگی به منزلهٔ شروط و معدات اند از جهتی و به منزلهٔ آلات و فروع ذات و حقیقت واحدی می باشند از جهتی دیگر. بنابر این همان طور که هیولای نخستین به علت داشتن استعداد، سبب قابلی است برای وجود صورت جسمیه و صورت جسمیه از حیث نوعیت و کلیت (نه از حیث فرد خاص معین) علت و سبب است برای بقای سنخ و حقیقت هیولی، همین طور ماده و لواحق ماده، علت قابلی است برای وجود صورت کمالیه (زاید بر اصل وجود صورت جسمیه) و همین صورت کمالیه، مستلزم وجود قوا و آثاری است که طبعا لازمهٔ وجود صورت کمالیه اند بدون آنکه ماده، حامل استعداد وجود آن قوا و آثار باشد. زیرا وجود صورت کمالیه همانند مبدأ فیاضی است برای وجود کلیهٔ فروع و آثار و لوازم خویش (که بدون سبق استعداد از وی صادر گردیده و از فروع و لوازم وجود اویند و ما این مطلب را در چندین مورد به خصوص در مباحث مربوط به جنس و فصل به تفصیل بیان کردیم و گفتیم که فصل اخیر مانند فصل ناطق در انسان، با وحدت و بساطت خویش مستلزم جوهریت و جسمیت و جمادیت و نباتیت و حیوانیت و کلیهٔ آثار و لوازم موجود در آنها است و وجود و آثار وجودی آنها همگی منطوی در وجود ناطق است بدون آنکه وجود و اندراج و انطواء آنها در وجود ناطق، مستلزم سبق استعداد ماده باشد).

پس (با توجه به مقدمه فوق الذکر می گوییم) همان طور که صورت طبیعیه (که مبدأ فصل اخیر است) اصل کلیهٔ قوا و مواد حامل آن قوا است و قوا و مواد و آنچه که از آثار و خواص موجود در آنها است، همگی به منزلهٔ صنم و مظهر و نمایشگر آنند. همین طور رب النوع و مثل

افلاطونی، اصل و حقیقت طبایع مختلفهٔ افراد و اشخاص جسمانی خویش اند و همچنین فصول و قوا و فروع (موجود در آن نوع)، خود نیز کمالات برای انواع دیگری هستند که مراتب آنها در وجود، ناقص تر و نازل تر از مرتبهٔ وجود این نوع اخیر اند (مثلا فصل حساس موجود در حیوان موجود در نوع انسان وقوا وفروع لوازم وجود حساسیت وحیوانیت ویا فصل نباتیت وقوا وفروع فصل نباتی موجود در جسم نباتی موجود در نوع انسان، خود نیز کمالاتی هستند برای انواع دیگری که مرتبهٔ وجودشان انقص از مرتبهٔ وجود انسان است. نظیر حیوان که جنس قریب انسان و نوع اضافی جسم نباتی است و جسم نباتی که جنس عالی و نوع اضافی جسم مطلق است.) وبرای این انواع مندرج در نوع اخیر نیز اشخاص وافرادی است (نظیر اشخاص و افراد انواع مختلفهٔ حیوانات و اشخاص انواع مختلفهٔ نباتات و اشخاص انواع مختلفهٔ جمادات واشخاص انواع مختلفهٔ جسم مطلق واشخاص انواع مختلفهٔ جوهر) که همگی اصنام ارباب انواع خویشند که نسبت این ارباب انواع به رب النوع انسان مانند نسبت فصول وفروع و قواست به اصول. (بدین معنی که همان طور که فروع و قوا و لوازم طبیعت حیوانی مستند به طبیعت حیوان وفصل اخیر اوست ومرتبهٔ وجود آنها متأخر و نازلتر از مرتبهٔ وجود طبیعت است، همچنین مرتبهٔ وجود رب النوع حیوان مثلا از فروع وجود رب النوع انسان و نازل تر از مرتبهٔ اوست) و همچنین هیئت و نسب و اشکال مختلفی که در افراد و اشخاص انواع مختلفهٔ موجودات جسمانی است همگی به منزلهٔ سایه ها وپرتوهای گوناگون و نمایشگر هیئت عقلیه واوصاف ونسب معنویهٔ ارباب انواعند ونسبت رب النوع انسان که روح القدس نام دارد وعقل فیاض ومربی اوست، به رب النوع سایر انواع حیوانات ونباتات، مانند نسبت اصنام به اصنام است. (پس همان نسبتی که مابین نبات وحیوان وانسان است عیناً مابین رب النوع آنها است.) تا بدینجا که این زمین محسوس مدور با همه عرض و طول آن، صنمی است برای زمین عقلانی موجود در عالم عقول که رتبهٔ او در وجود پایین تر از رتبهٔ سایر ارباب انواع وصور افلاطونیهٔ سایر کواکب وستارگان است ومقام ومنزلت وی، مقام ومنزلت قبول و پذیرفتن آثار عقلیه و اضواء معنویه از جانب سایر ارباب انواع مافوق او است، بدون دخالت زمان (همان طور که زمین محسوس، قابل و پذیرندهٔ انوار و اضواء و آثار کواکب درخشندهٔ آسمان است ولی با دخالت زمان). و نیز (در آن جهان عقلی که عالم صور عقلیه و جایگاه مثل افلاطونیه و از دیدهٔ ظاهر بین ما مستور وپنهان است) آسمانها و زمینهای عقلانی و کواکب ثابت و سیار عقلانی و آفتاب و ماه عقلانی و پنج کوکب عقلانی متحیر و سرگردان در سطوح نور وشروق جمال الهی (نظیر پنج کواکب سرگردان متحیر به نام خمسهٔ متحیره که جهت و مسیر آنها نامعلوم ودر فضای بی انتها سرگردانند.) موجودند (که همگی رب النوع آسمانها و زمینها و کواکب و آفتاب وماه وپنج کوکب متحیرند) وهمچنین برای ستارگان ثابت در دوازده

برج آفتاب و بیست و هفت منزل از منازل ماه و سیصد و شصت درجه از درجات مسیر آفتاب، همتا و مثالی است عقلانی نورانی، با کلیهٔ اوصاف و هیئت و اوضاع و احوال (مذکور در علم هیئت بطلمیوس) که همگی موجودند به وجودی اشرف و اعلا از آنچه که در عالم طبیعت و جهان محسوس موجودند (چرخ با این اختران نغز و خوش و زیباستی / صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی).

تنبیه

(با توجه به گفتارهای ما در مورد وجود صور عقلیه و مُثُل افلاطونیه) نباید از اطلاق لفظ مثل بر صور عقلیه چنین تصور کنی که مقصود حکمای معتقد به وجود مُثل این است که این صور عقلیه بدین علت و منظور آفریده شدند که مثال و نمونه و قالب و مقیاس برای ایجاد انواع مادون خود (یعنی انواع جسمانی) باشند تا که انواع مادون آنها بر مثال وبه مقیاس آنها آفریده شوند (ودر حقیقت، ایجاد آنها مقدمه ومقیاسی بوده است برای ایجاد انواع جسمانی وایجاد انواع جسمانی، غایت وغرض اصلی از ایجاد آنها بوده است، همان طور که سازندهٔ هر پیکری از خاك ویا فلز، نخست برای اندازه گیری قامت وشکل وصورت آن پیکر، قالبی شبیه ومثال آن می سازد تا که آن را بر مثال و شبیه آن قالب بسازد).

ولی این تصور، تصوری است باطل و بی اساس. زیرا هر چه را که نخست برای او مثال و قالبی می سازند ناچار وجودش اشرف و اعلی از آن مثال است. زیرا او غایت و هدف اصلی است و هیچگاه جایز وروا نیست که معتقدین به وجود مثل افلاطونیه این چنین تصور کنند (و چنین پندارند که مثل عقلیه، قالب و مثال برای ایجاد انواع جسمانیه اند.) زیرا ایشان (یعنی حکمای اشراق و معتقدین به وجود مثل) بیش از حکمای مشاء درباره این مسئله که ایجاد موجود عالی و اعمال و افعال صادر از وی به هیچ وجه برای موجود سافل و به خاطر او نیست تأکید و مبالغه کرده اند (و می گویند «العالی لایفعل لاجل السافل شیئاً». یعنی موجود عالی هیچ عملی را برای موجود سافل و به قصد ایصال نفع به آن انجام نمی دهد.) بلکه کلیهٔ محسوسات از نظر ایشان، اصنام وپیکرهای جسمانی وسایه های صور عقلیه ومثل افلاطونیه و نمونه ای از آنها در قالبهای جسمانیند (ودر حقیقت، همگی قشر وصورتند وصور عقلیه، معنا و اصل و حقیقت اند) و هیچ نسبتی و مشابهتی از حیث شرف و کمال، مابین آنها و صور عقلیه نیست.

علاوه بر این چگونه خدای مقتدر حکیم، در ایجاد چیزی محتاج به وجود مثال و قالبی است که دستور وراهنمای او در صنع و ایجاد اشیا باشد و حال آنکه شأن ومقام او ابداع اشیا (بدون سابقه هیچ ماده ومدت وشرط وقید وآلت واسباب وابزار ویا وساطت ودخالت قالب ومثال) و

ایجاد مطلق و هستی بخش بدون شرط و قید است. و اگر در ایجاد اشیاء و انواع جسمانیه محتاج به وجود مثل عقلیه باشد هر آینه در ایجاد مثل عقلیه نیز محتاج به وجود مثل عقلیهٔ دیگری قبل از ایجاد آنها بود و همچنین در ایجاد آن مثل نیز محتاج به ایجاد مثلی قبل از آنها بود الی غیر النهایه.

(و ما می توانیم برای رفع شك و تردید اشخاص در بارهٔ مثل افلاطونیه و اثبات وجود این صور عقلیه، این چنین بگوییم که وجود صور عقلیه و مثل افلاطونیه در عالم کبیر عیناً نظیر وجود صور علمیه است در انسان که عالم صغیر و نمونهٔ کاملی است از عالم کبیر. زیرا انسان، نخست اموری را به صورتی در ذهن تخیل و یا تعقل می کند و سپس به ایجاد آنها در کسوت الفاظ و عبارات در صفحات کتاب و یا در کسوت ماده و ابعاد در خارج می پردازد مانند مؤلفی که نخست مسایل علمی را تصور و تعقل می کند و سپس آنها را در کسوت الفاظ و عبارات به نوك قلم بر صفحات کتاب نقش و نگار می کند و یا مهندسی که قبلا صورت و هندسه و نقشهٔ عمارتی را در ذهن مجسم می کند و سپس عمارت را به وسیلهٔ موادی از قبیل آب و گل و سایر ابزار و آلات بر طبق نقشهٔ ذهنی می سازد و مسلم است که وجود صور علمیه اشیا به علت تجرد از ماده، هم اعلی و اشرف است از صور خارجیه و هم جاوید و باقی و غیر قابل زوالند و هم مبدأ و علت وجود صور خارجیه و هم علت تجدید و ابقای آنهایند و بالعکس صور خارجیه، محدود و در معرض زوال و نابودی اند.

همین طور صور عقلیه موجودات جسمانی که در عالم علم ربوبی و در جهان عقلی موجودند نقشه و هندسهٔ کامل عالم جسمانی و اشرف و اعلای از آنها و جاوید و باقی و هم علت وجود و علت ابقا و حافظ و نگهبان و مدیر و مدبر آنهایند).

بحث و تحصیل

ممکن است کسی بگوید اگر در عالم اعلی حیوانی موجود باشد (به نام حیوان عقلانی چنانکه ایشان می گویند) مسلماً این حیوان عقلانی نیز حساس خواهد بود زیرا حساس، فصل مقوم حیوان است و حس نیست مگر انفعال و تأثر از صورت طبیعیهٔ جسمانیه: و چگونه ممکن است که حس بدین معنی در جواهر عالی عقلانی موجود باشد و حال آنکه حس بدین معنی فقط در جوهر ادنی یعنی جوهر جسمانی است.

پاسخ این اشکال این است که نسبت این حس جسمانی به حس عقلانی مانند نسبت حیوان جسمانی مرکب از گوشت و پوست و استخوان است به حیوان عقلانی (مجرد از ماده و خصوصیات حیوان جسمانی). پس حس موجود در عالم ادنی (در بسیاری از خصوصیات) شباهتی با حس موجود در عالم اعلی ندارد. زیرا حس در این عالم بر اساس محسوسات همین

عالم است (و لذا حس در این عالم عبارت است از انفعال و تأثر بدن حیوان از ملاقات و مخالطت با محسوسات جسمانی. ولی حس در عالم اعلی، عبارت است از ادراك محسوسات، بدان گونه که شایستهٔ عقل مجرد است و ادراك محسوسات منحصر در انفعال و تأثر جسمانی نیست بلکه باید گفت نیروی حس حیوان جسمانی مرتبهٔ ضعیفی است از نیروی حس حیوان عقلانی) و لذا قوهٔ باصره و بینایی این حیوان سفلی جسمانی متعلق است به نیروی باصرهٔ حیوان عقلانی و متصل به او و مستمد از اوست. و همچنین قوهٔ سامعه و قوهٔ شامه و قوهٔ ذائقه و قوهٔ لامسه موجود در این حیوان سفلی متعلق و متصل است به قوهٔ سامعه و قوهٔ شامه و قوهٔ ذائقه و قوهٔ لامسهٔ حیوان علوی عقلانی نظیر اتصال آتش موجود در این عالم به آتش موجود به وجود عقلانی ابداعی در عالم علوی عقلانی (و یا اتصال بقیهٔ عناصر و موالید جسمانی موجود در این جهان به عناصر و موالید عقلانی موجود در آن جهان) و رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم با همین حواس باطنی مخصوص به خویش، اموری که به طور ظاهر از نظرش غایب و مستور بود درك می فرمود. چنانکه در مورد قوهٔ ذائقه می گوید «ابیت عند ربی یطعمنی و یسقینی» همواره در محضر پروردگار خویش بسر می برم و او مرا اطعام می کند و سیراب می سازد. و در مورد قوهٔ شامه می گوید «انی لاجد نفس الرحمن من جانب الیمن» من نسیمی از انفاس قدسیهٔ الهی را از جانب یمن می یابم. و در مورد قوهٔ باصره می گوید «زُوِیت لی الارض فاریتُ مشارقها و مغاربها» زمین برای من گسترده و آنچنان مسطح و هموار شد تا که کلیهٔ نقاط واقع در مشرق و مغرب زمین به من نشان داده شد. و در مورد قوهٔ لامسه می گوید «وضع الله بکتفی یده فاحس الجلد بردها بین ثدیی» خدا در شب معراج دست خود را بر کتف من گذاشت به طوری که پوست بدن من سردی و برودت دست او را احساس نمود. و در مورد قوه سامعه می گوید «اطت السماء و حق لها ان تأط مافیها موضع قدم الا و فیها ملك ساجد او راکع» آسمان و اجرام متحرك در آن از سنگینی بار ناله و ناشکیبی می کنند و حق دارند که ناله کنند زیرا نیست جای پایی در آنها مگر آنکه در آن جا ملکی است که یا در حالت سجود و یا در حالت رکوع و ادای مراسم عبادت و ستایش الهی است. (پس نبی اکرم و همچنین سایر انبیا و اولیای عظام با همین حواس پنجگانهٔ باطنی اموری را ادراك و احساس می کردند که به علت غایب بودن آنها، ادراك و احساس آنها به وسیلهٔ حواس پنجگانهٔ ظاهری ممکن و میسر نیست زیرا حواس پنجگانهٔ ظاهری، اموری را ادراك می کنند که حاضر و در دسترس آنها باشند و مابین آنها و آن امور به نحوی از انحا تماس و تلاقی حاصل شود).

و نیز نبی اکرم (در مقام اثبات و تأیید وجود مثل عقلیه) می فرماید «انَّ هذه النار غسلت بسبعین ماء ثم انزلت» این آتش موجود در این عالم جسمانی با هفتاد آب شسته شده و سپس بدین عالم فرود آمده است و این عبارت صادر از مقام شامخ نبوت، اشاره به این است که این

آتش جسمانی (موجود در این عالم با این شعله و فروغ و شدت وحدت،) مرتبه ای است از
مراتب تنزلات آتش عقلانی موجود در عالم عقلانی و همان طور که انسان علوی عقلانی به نور
و فروغ خویش فیوضات و عنایات خود را بدین انسان سفلی جسمانی می‌رساند و ایصال
فیوضات و عنایات او بدین انسان جسمانی، خود نیز با وساطت یك سلسله انسانهای دیگری
است که در مراتب طولیهٔ عالم عقلانی و عالم مثال با تفاوت درجات و نشآت قرار گرفته اند (و
هر مرتبهٔ عالی تری علت وجود مرتبهٔ نازلتری است تا برسد به انسان جسمانی که در آخرین
مراتب نزول قرار گرفته است،) همین طور مابین وجود آتش عقلانی و وجود آتش جسمانی
آتشهایی موجودند که در طول یکدیگر قرار گرفته اند (که بعضی از آنها عقلانی و دارای
درجات و مراتب مختلفی می باشند و بعضی مثالی و دارای صورتی عاری از ماده اند و هر مرتبه
عالیتری علت وجود مرتبهٔ نازل تری است) و شستشوی آتش موجود در این عالم با هفتاد آب
که در حدیث نبوی بدان تصریح شده است، اشاره به تنزل مقام و مرتبهٔ وجود اوست از مقام و
مرتبهٔ وجود آتش عقلانی که مرتبهٔ عالی و حایز کمال حقیقت آتش است (که خود رب النوع و
معدن و منبع اصلی این آتش موجود در این جهان و سایر آتشهای موجود در مراتب و مقامات
مختلف دیگری است.) و نیز اشاره به ضعف تأثیر و نقصان جوهر و انکسار کیفیت آتش است
برحسب هر مرتبه ای از مراتب تنزلات. (زیرا هر اندازه از مقام و مرتبهٔ آتش عقلانی دورتر شود
و به هر مرتبه از مراتب وجود خود تنزل یابد ضعف تأثیر و نقصان جوهر و انکسار کیفیت او
برحسب همان مرتبه بیشتر گردد).

ارسطو فیلسوف اعظم، در مورد وجود رب النوع و مثال عقلی می گوید بدون تردید در نهاد
انسان جسمانی، انسانی است نفسانی و انسانی است عقلانی. سپس می گوید مقصود من از
این سخن این نیست که انسان جسمانی عین انسان نفسانی و عین انسان عقلانی است و هر سه
در وجود متحدند (زیرا این امر محال است) بلکه مقصود من این است که انسان جسمانی،
متصل و وابسته به آن دو انسان دیگر است. زیرا انسان جسمانی، صنم و قالب و نمونه ای است
از آن دو انسان در این جهان جسمانی و مظهری است از آن دو انسان. زیرا انسان جسمانی
بعضی از اعمال و افعال انسان عقلانی و هم بعضی از اعمال و افعال انسان نفسانی را انجام
می دهد. (هم ادراك کلیات و تعقل می کند که ویژهٔ انسان عقلانی است و هم احساس و ادراك
جزئیات و حرکات ارادی از وی صادر می گردد که ویژهٔ انسان نفسانی است) و این بدین علت و
سبب است که در وجود انسان حسی جسمانی، هم کلمات و آثار و شواهد انسان نفسانی و هم
کلمات و آثار و شواهد انسان عقلانی موجود است. پس انسان جسمانی جامع هر دو کلمه است
و هر دو کلمه در نهاد و وجود وی جمع شده اند جز آنکه هر دو کلمهٔ عقلیه و نفسیه در وی به طور
ضعف و قلت موجودند. زیرا او صنم صنم است، چه او صنم انسان نفسانی است که او صنم

انسان عقلانی است.

پس معلوم شد که انسان اول (یعنی انسان عقلانی که رب النوع انسان جسمانی و مصدر و
منبع کمالات موجود در انسان جسمانی است) او نیز مانند انسان جسمانی، حساس و دارای
کلیهٔ حواس ظاهری و باطنی است ولی حس موجود در انسان علوی عقلانی به درجات و
مراتب، اعلی و افضل از حس موجود در انسان سفلی جسمانی است و معلوم شد که انسان
جسمانی از ناحیهٔ انسان عقلانی دارای صفت احساس و مراتب مختلف آن گردیده، همان طور
که قبلا بیان کردیم (و گفتیم که کلیهٔ کمالات موجود در مراتب نازلهٔ وجود ناشی از ناحیهٔ مراتب
عالیهٔ وجود است).

و نیز ارسطو در همین مقام می گوید این حواس موجود در انسان جسمانی عقول ضعیفی
هستند (که از برکات وجود انسان عقلانی بر انسان جسمانی به صورت حواس ظاهری
جسمانی افاضه شده اند) و این عقول و مثل عقلانیه، خود حواسی قوی و نیرومندند (و به
مراتب نیرومندتر از این حواس ظاهری جسمانیه اند).

اشراق پنجم: در تقریر ادله و براهینی که شیخ اشراق در اثبات وجود مثل عقلیه بیان کرده
و اشکالاتی که بر هر یك از آنها وارد می گردد و آن ادله و براهین از طرق
مختلفی می باشد

طریق اول که آنرا در کتاب *مطارحات* بیان کرده این است که قوای نباتیه یعنی قوهٔ غاذیه و
قوهٔ نامیه و قوهٔ مولده، همگی اعراضند (هم به عقیدهٔ متقدمین و هم به عقیدهٔ متأخرین.) اما به
عقیدهٔ پیشینیان، به علت حلول آنها در محل، به هر نحوی که باشد (یعنی خواه محل، مستغنی از
وجود آنها باشد و یا محتاج به وجود آنها باشد. زیرا هر دو قسم مذکور از نظر ایشان عرض
است.) و اما به عقیده متأخرین، به علت حلول آنها در محلی که مستغنی از وجود آنها است.
زیرا صور عناصر چهارگانه کافی در قوام هیولی می باشند (و هیولی یعنی هیولای عناصر در
قوام و تحقق خویش نیازی به صورت دیگری ندارد) والا وجود عناصر (مرکب از هیولا و
صورت عنصری) و یا وجود ممتزجات و موالید چهارگانه (مرکب از عناصر چهارگانه)
امکان پذیر نبود و چون این قوا همگی از سنخ اعراضند بنابر این محتاج به محلند و محلی که
حامل آنها میباشد مانند ارواح (لطیف به نام روح بخاری ساری در اعضا) و خود اعضا، همگی
به علت استیلای حرارت غریزیه داخلی و یا حرارت عرضیه خارجی بر آنها طبق اصول و
شواهد طبی دائما در حال سیلان و تبدلند (و هر یك در هر چندزمانی در مسیر تحول و زوال و در
معرض تحلیل و تبدیلند.) و چون محل قوا و یا جزئی از محل قوا (به علت تبدیل و تحول) زایل و
باطل گردید، قوهٔ حال در آن محل نیز (به تبعیت محل) زایل و باطل می گردد و بقیهٔ اجزاء نیز به

علت ورود غذا، به اجزای دیگری تبدیل پیدا می کنند. پس حافظ و نگهبان مزاج و علت بقای آن در طول زمان معینی به واسطهٔ ایراد بدل مایتحلل، نه قوه و نه اجزاء باطل شده است. زیرا امر معدوم، مؤثر در غیر و منشأ اثر نیست، و نه اجزائی که بعد از بطلان اجزاء سابق به وجود می آیند. زیرا وجود و حدوث آنها به سبب وجود مزاج و بقای اوست. پس وجود آنها فرع بر وجود مزاج است و هیچگاه فرع، حافظ و نگهبان اصل نیست. و نیز صدور افعال گوناگون (درونی از قبیل هضم و جذب و امساك و تغذیهٔ هر عضوی به مقدار لازم وضروری و حفظ نظم و ترتیب و اعتدال و جلوگیری از افراط و تفریط) و صدور آن همه اشکال و صور شگفت انگیز (در اعضای درونی و برونی) و حسن و زیبایی مخصوص به هریك (و نظم و ترتیب و آثار عجیب و غریب ودلایل و شواهد حکمت و تدبیر) از قوه ای در نهاد حیوان و نبات که هم فاقد شعور و درایت و هم فاقد ثبات و قرار و دستخوش زوال وفنا است، امری است محال و غیر ممکن. و اگر کسی گمان کند که در نباتات، نفس مجرد و مدبری است دارای شعور و تدبیر و منشأ این همه آثار شگفت انگیز، باید گفت که این پنداری است باطل و ناصواب وگرنه وجود نفس مدبر در نباتات وجودی بود عاطل و باطل (و محروم از کمال و غایتی که درخور و شایسته هر نفس مجردی است. زیرا در نباتات، کمالی زاید بر نیروی رشد و تغذیه مشاهده نمی گردد.

پس اینهمه آثار و زیبایی موجود در درختان و گیاهان و میوه ها و ثمره های گوناگون با طعم و رنگ و بوهای مختلف و آن همه گلهای رنگ به رنگ و نقاشیهای فریبنده و طراحیهای خارق العاده و ظرافت و لطافت و بو و عطر مخصوص بهریك از کجاست. آیا اینهمه آثار دلفریب و شواهد عجیب و غریب از یك قوه بی شعور به نام قوه رشد و تغذیه صادر می گردند؟)

ونیز باید دانست که قوه ای که نزد حکما قوهٔ مصوره نامیده می شود (و به اعتقاد برخی از آنان تصویر و تشکیل اعضای درونی و برونی انسان و حیوان به وی نسبت داده می شود) قوه ای است بسیط و فاقد شعور و ادراك. وچگونه ممکن است از چنین قوه ای صور گوناگون و اشکال حیرت انگیز و منافع بیشمار آنها که در حفظ و بقای شخص و نوع تأثیر به سزایی دارند، صادر گردند (با اینکه طبق دلایل فلسفی، آثار مختلف و افعالی که همگی شاهد بر وجود عقل و شعور رند صادر نخواهند شد.) و هر شخص عاقل بافطانتی اگر در بارهٔ این مسئله دقت و تأمل کند خواهد دانست که صدور این افعال و آثار شگفت انگیز حیرت آمیز از قوه ای که عاری از تصرف و فاقد ادراك و شعور است ممکن نیست. بلکه چنین آثار و افعالی باید از قوه ای صادر گردد که مجرد از ماده و قادر بر ادراك ذات خویش و ادراك ماسوای خویش باشد و اینچنین قوه ای ناچار از نوع عقول مستقر در طبقهٔ نازله عرضیه است که ایشان ارباب اصنام و طلسمات اند.

این بود حاصل آنچه که شیخ اشراق بیان کرده است ولی درمجموع گفتار او مطالبی است

مورد اشکال که بر صاحبنظران و آنان که از اصول فلسفی ما آگاهی کامل دارند پوشیده نیست، علاوه بر اینکه مطالب او در اثبات مدعای او چندان مفید نیست، چنانکه قبلا به آنها اشاره شد.

طریق دوم اینکه هرگاه در بارهٔ کلیهٔ انواع موجود در این عالم و احوال و خصوصیات آنها دقت و تأمل کنی خواهی دانست که وجود آنها در این جهان به صرف اتفاق و تصادف نبوده والا دوام و بقا نداشتند و نوع آنها محفوظ نمی بود (زیرا امر اتفاقی که مستند به علت و سببی نیست قابل دوام و بقا و ادامه وجود نخواهد بود) و نیز لازم می آید که (گاهگاهی قانون خلقت و نظام منظم آن و تناسب مابین افراد انواع، مختل گردد.) مثلا از انسان، موجودی غیر انسان و از اسب، موجودی غیر اسب و از بذر ودانهٔ گندم، چیزی غیر از گندم بوجود آید. (زیرا فقط قانون علیت و معلولیت حافظ نظام و تناسب مابین علت و معلول است). و حال آنکه چنین نیست (بلکه همواره از هر فردی از افراد هر نوعی، فردی نظیر و مشابه با آن به وجود می آید). پس اموری که دائما بر نهج واحد (و نظام منظم و غیر قابل تخلف) به وجود می آیند مستند به اتفاق و تصادف نخواهند بود.

و نیز باید دانست که رنگها و نقاشیهای بسیار و شگفت انگیز که در پرهای طاووس مشاهده می شوند مستند به مزاج و طبیعت پر نیستند (بلکه برای آنها علت و سببی است غیر از مزاج و طبیعت پرها).

پس حق این است که برای هر نوعی از انواع محسوسات موجود در این عالم، جوهری است مجرد و نورانی و قائم به ذات خویش که مدیر و مدبر نوع و حافظ و نگهبان آن و ناظر بر احوال و اوضاع اوست و او در حقیقت، کلی آن نوع است و کلیت آن (نه به معنی کلیت و عمومیت در معنا و مفهوم است نظیر کلی عقلی. بلکه) به معنای تساوی نسبت اوست به کلیهٔ افراد نوع، در ادامهٔ فیض بر آنها و توجه کامل به آنها. گویا که او حقیقت و اصل کلیهٔ افراد است و افراد، صورت و نمونه وفروع آن اصلند.

تا بدینجا سخنان شیخ اشراق در بیان طریق دوم خاتمه یافت. ولی به عقیده ما سخنان او در تقریر دلیل به طریق مزبور اقناعی است نه برهانی. زیرا با این سخنان ثابت نمی شود مگر یك چیز و آن این است که مبادی عالیه وجود یعنی عقول، اجمالا عالم به وجود انواع جسمانیه و آثار صادر از آنها می باشند (ولی با این سخنان نمی توان ثابت نمود که در عالم عقول، جواهری نورانی به نام مثل عقلیه وجود دارند که متصدی اعمالی از قبیل تغذیه و تصویر و تشکیل و رنگ آمیزی و نقاشی پرهای طاووس و خودنمایی درختان و گیاهان و گلها و طراحی رنگهای آنان می باشند) زیرا نفوس افلاك و تصورات آنها برای انجام این اعمال و آثار در انواع موالید کفایت می کنند.

طریق سوم، استدلال به قاعدهٔ «امکان اشرف» است و خلاصهٔ آن این است که هرگاه ممکن

اخس (یعنی ممکن الوجودی که مرتبهٔ وجود او پست تر است،) موجود شد واجب و لازم است که ممکن الوجود اشرف که مرتبهٔ وجود او بالاتر است، قبل از موجود اخس، موجود شده باشد (زیرا فیض وجود از عالی به دانی می‌رسد و مراتب وجود در قوس نزول به ترتیب علیت و معلولیت و بر اساس آن خواهد بود و بنابراین وجود علت، سابق بر وجود معلول و اشرف از وجود اوست. همان طور که مراتب وجود در قوس صعود از دانی به عالی ارتقا می یابد و تا مرتبهٔ دانی را احراز نکند به مرتبهٔ عالی راه نیابد.) و این قاعده (یعنی قاعدهٔ امکان اشرف) از ناحیهٔ معلم اول به ما رسیده است. زیرا او در کتاب *اثولوجیا* می گوید: باید معتقد شد به اینکه در عوالم بالا و مراتب عالیه وجود، موجوداتی هستند نظیر موجودات این عالم که به مراتب از موجودات این عالم بالاتر و والاترند و دلیل بر این مطلب در کتب شیخ اشراق به تفصیل بیان گردیده است.

پس چون عجایب و غرایب بیشماری از قبیل آنچه که گفتیم، دراین عالم جسمانی موجودند و همچنین همین عجایب و غرایب در عالم نفوس، به وجودی روحانی موجودند، بدون شك و تردید، در عالم عقلانی نورانی محض با وجودی شریفتر و بدیع تر از وجودشان در عالم جسمانی و عالم نفسانی، موجود خواهند بود.

و باید گفت که این طریق اخیر نزدیکترین طرق سه گانه به صحت و متانت (و بهترین آنها در اثبات مطلوب) است. لکن شیخ اشراق این برهان را در مورد (اوصاف و احوال و اعراض موجود در انواع جسمانیه و) نسب ترتیب و روابط مابین آنها اجرا نموده است، نه در مورد ذوات و حقایق و جواهر انواع. گویا نتوانسته است با این برهان بجز مماثلت و مشابهت (جواهر جسمانی و جواهر عقلانی) را در نسب وحسن ترتیب، نه در ذات و حقیقت، اثبات کند (و ثابت کند که حیوان ونبات موجود در عالم عقلانی در ذات و حقیقت نیز مماثل و مشابه با حیوان و نبات موجود در عالم جسمانی است.) و لذا در این مقام می گوید هرگاه شنیدی که انباذقلس و آغاثا ذیمون و دیگران از قدمای فلاسفه به وجود ارباب انواع اشاره می کنند، مقصود ایشان را دریاب و گمان مبر که ایشان می گویند که رب النوع (حیوان جسمانی موجود در این عالم جسمانی) نیز جسم و یا جسمانی است و یا اینکه برای او نیز سر و دو دست و دوپا است. و اگر (در کتب و آثار فلاسفه یونان) یافتی که هرمس می گوید یك ذات قدسی و جوهر نورانی روحانی، علوم و معارف را برمن اشراق والهام می کند (و با صراحت با من سخن می گوید) و از او پرسیدم که تو کیستی، پاسخ داد که من طبیعت و حقیقت تام توام، از این گفتار گمان مبر که مقصود هرمس این است که آن ذات روحانی نورانی از هر جهت مثل و مانند ما است و دارای سر و دست و پا است.

و نیز شیخ اشراق درجای دیگری از کتاب *المباحث المشرقیة* می گوید: معتقدین به وجود مثل عقلیه هیچگاه نمی گویند که برای حقیقت حیوانیت مثلا در عالم عقول مثالی است و برای

دوپای او (و یا دو دست او نیز) مثال دیگری است و یا برای حیوانی که دو بال دارد مثال دیگری است برای دو بال او و همچنین نمی گویند که برای رایحه و بوی مشك مثالی است و برای خود مشك مثالی است جداگانه. بلکه می گویند برای هر نوعی از انواع جسمانیه مستقل در وجود (که صفت و یا حالت و یا جزئی از اجزاء شیء نباشد)، در عالم قدس، موجودی است روحانی نورانی عقلانی مناسب با آن نوع، بدان گونه که برای آن موجود مجرد عقلانی، در همان عالم قدس هیآتی است نورانی عقلانی از جنس اشعهٔ عقلیه (نظیر اشعهٔ حسیه) و هیآتی است نورانی عقلانی از جنس محبت و لذت و عزت و قهر و غلبه (بر عالم جسمانی) و یا ذلت و حقارت در برابر جلال و عظمت الهی و نظایر این هیآت و اوصاف و معانی. و چون سایه و ظل او در این عالم جسمانی پرتو افکند صنم او (که همان سایهٔ اوست، به صورت موجودی از جنس موجودات جسمانی با سایر اوصاف و خصوصیات او جلوه گر می شود. حتی اینکه سایه و صنم رب النوع مشك) مشك است با بوی خوش او و (سایه و صنم رب النوع شکر) شکر است با طعم شیرین او و (سایه و صنم رب النوع انسان و یا فرس و یا غیر آن) صورت و ذات انسان و یا فرس و یا غیر آنها است با اختلاف اعضا و اختلاف خط و خال و اشکال و اوصاف بر تناسب موجود در ارباب انواع و مثل عقلیه.

اینها است اغراض و مقاصد و نظریات و عقاید شیخ اشراق در این مسئله (که ما همگی را در این کتاب به طور اجمال بیان کردیم.)

ولی در سخنان او علاوه بر اشکالاتی که قبلا بیان کردیم اشکال دیگری نیز وجود دارد و آن این است که اگر دوپا و دو بال و سایر اعضای حیوان، جزء هویت و تعین حیوان باشند چگونه ذات بسیط نورانی عقلانی، مثال و نمونه اوست در عالم عقلانی (و چگونه ممکن است که ذات بسیط نورانی نیز دارای اعضا و اجزایی از قبیل پا و دست و بال و امثال آن باشد). خواه آن ذات بسیط نورانی به تنهایی لحاظ و اعتبار شود و یا با هیآت (و اوصاف زاید بر ذات به نام اشعهٔ عقلیه). و باید دانست که هر چند لازم نیست که مماثلت و مشابهت مابین دو چیز از هر جهت (و در کلیهٔ اوصاف و احوال) باشد لکن باید امر جوهری از هر یك به ازای امر جوهری دیگری قرار گیرد و امر عرضی، به ازای امر عرضی. (پس باید اعضاء و اجزای هویت حیوان جسمانی، در حیوان عقلانی نیز موجود باشند و حال آنکه بساطت ذات عقلانی مانع از وجود اعضا و اجزا در اوست.) و نیز قبلا مرام و مسلك ما را دانستی که تمام حقیقت هر موجودی فقط صورت اوست (که حقیقت ذات اوست و ماده، در حقیقت ذات شیء دخالت ندارد) و نیز ذات و حقیقت ارباب انواع و مثل عقلیه در نزد شیخ اشراق از جنس نور و ماهیت نور است ولی اصنام و انواع

جسمانیه در نزد او یا برازخ اند[8] (اگر جوهر باشند) و یا هیآت ظلمانیه اند (اگر عرض باشند) و بنابر این چه مناسبتی مابین ماهیت نور و جواهر اجسامی و هیآت ظلمانیه است (تا که یکی را مثال و دیگری را صنم آن دانست) در حالی که شیخ اشراق نه معتقد به وجود صورت نوعیه است (تا که بگوید صورت نوعیه حافظ وحدت ذات و ملاك مماثلت مابین مثال نورانی وصنم جسمانی است و حقیقت شیء همان صورت نوعیهٔ اوست و ماده و عوارض ماده و فصول و اجناس متقدمه همگی شروط اند و مدخلیت در ذات و حقیقت شیء ندارند و مماثلت در نفس ذات و حقیقت، کافی است و بنابر این، مماثلت در سایر امور و اوصاف و عوارض لازم نیست،) و نه معتقد به اصالت و حقیقت وجود است و اینکه حقیقت وجود با اختلاف درجات و مراتب خویش از حیث شدت و ضعف و نقصان و کمال و غنا و فقر، بر کلیهٔ ماهیات منبسط گشته و نور وجود در کلیهٔ ماهیات ساری و جاری است (و اینکه حقیقت وجود با وحدت ذات و حقیقت خویش حافظ وحدت ذات در جمیع مراتب مختلف است) و اینکه منشأ اختلاف اشیاء در ذات و ماهیت، اختلاف درجات و مراتب وجود است در شدت و ضعف و تقدم و تأخر و استقلال و ارتباط (چنانکه درمباحث وجود در قسمت امور عامه به تفصیل بیان گردید). واگر بالفرض سخنان او را در مورد اثبات مناسبت و مماثلت (مابین افراد اصنام و ارباب اصنام) کافی بدانیم ولی از کجا و با چه دلیل و برهان مماثلت در ذات و نوع ثابت می شود و حال آنکه مماثلت نوعیه مابین اشخاص جسمانیه و ارباب انواع، همان مماثلتی است که مقصود و منظور پیشینیان از فلاسفه (مانند سقراط و افلاطون) بوده (که معتقد بوده اند که تفاوت مابین اشخاص جسمانیه وافراد عقلانیه)، فقط تفاوت در کمال و نقص است.

از جمله اموری که دلالت براین مطلب دارد این است که حکمای فارس، رب النوع هر نوعی را به نام همان نوع نامیده اند. حتی اینکه گیاه معروف به هوم را که در اوضاع و مراسم نوامیس آنان دخالت و سهم خاصی داشته است، به خاطر رب النوع وی تقدیس و تجلیل می کردند و او را به نام «هوم ایزد» می نامیدند و همچنین نسبت به جمیع انواع جسمانیه، (هرنوعی را به نام رب النوعش نام می نهادند) زیرا ایشان به رب النوع آب، خرداد و به رب النوع اشجار، مرداد و به رب النوع آتش، اردیبهشت می گفتند.

8. تعبیر به کلمهٔ برزخ در مورد جواهر جسمانی بدین لحاظ است که آنها نه بطور کلی فاقد نور وجود و معدوم مطلقند و نه دارای نورانیت جواهر عقلانیه. بلکه برزخ مابین نور وجود و ظلمت عدمند و مقصود از هیآت ظلمانیه، اوصاف و عوارض اجسامند. ـ م.

اشراق ششم: در بیان آنچه که فیلسوف اکرم (ارسطو) در مورد صور عقلیه به منظور تأیید و تحقیق دربارهٔ آنها گفته است

در نزد جمهور چنین مشهور است که رأی ارسطو در مورد وجود صور عقلیه مخالف با رأی اساتید خود مانند افلاطون و سقراط و آغاثاذیمون و دیگران است. حتی اینکه ابونصر فارابی در مقالهٔ خودمعروف به «الجمع بین الرأیین» مثل عقلیه را به صور علمیه قائم به ذات واجب الوجود تأویل نموده، گویا ابونصر فارابی ودیگران مانند شیخ الرئیس و موافقان آنان قادر بر تصحیح گفتار ارسطو در مورد مثل عقلیه نبوده و نتوانسته اند که آن را با برهان ودلیل عقلی و یا از طریق کشف و شهود درك کنند و گویا آنان کتاب *اثولوجیا*، تألیف ارسطو، معلم اول، را مطالعه نکرده اند تا به کیفیت اتحاد و اتفاق مابین او و معلمان او در این مسئله پی ببرند والا کلمات او در کتاب مذکور با کمال صراحت دلالت دارد بر وجود صور عقلیه مجرد قائم به ذوات خویش، نه قائم به محل.

و اما اشکالات و انتقاداتی که او در ضمن پاره ای از سخنانش بر سخنان پیشینیان وارد ساخته است (هیچ کدام بر عمق و باطن سخنان آنان وارد نیست بلکه) همگی ناظر بر ظواهر عبارات و کلمات آنان و نحوهٔ تقریر و بیان مذاهب و عقایدشان است. زیرا عادت وسبك آنان در گفتار عباراتشان بر اساس کلمات مرموز و عباراتی بطور مجاز بوده است، به خصوص در مورد بیان مطالبی که فهم آنها دشوار و راه نیل و درك آنها بسیار باریك و دقیق بوده است.

او درمیمر چهارم از کتاب *اثولوجیا* می گوید: به درستی درماورای این جهان جسمانی (در ازاء این آسمان و زمین ودریا و حیوان ونبات وانسان جسمانی) آسمان وزمین ودریا وحیوان و نبات و انسان سماوی (یعنی روحانی عقلانی عالی مرتبت وجود دارند) وهرچه که در آن جهان است همگی روحانی و سماوی است و چیزی درآن جا ارضی و جسمانی نخواهد بود.

و نیز درهمان جا می گوید: انسان محسوس، صنم انسان عقلی است وانسان عقلی، روحانی است و همه اعضای او نیز روحانی است و موضع چشم اومغایر با موضع دست او نیست (بلکه موضع ومحل چشم ودست او هردو یکی است) وهمچنین مواضع سایر اعضای اومختلف وجدا ازیکدیگر نیستند بلکه (چشم و گوش وبینی ودهان وسایر اعضای او) همگی در موضع واحدند (برخلاف انسان جسمانی محسوس که اعضا و جوارح آن از یکدیگر جدا می باشند و هرعضوی از اعضای او در محل و موضع مخصوصی قرار گرفته است.)

و درمیمر هشتم از کتاب *اثولوجیا* می گوید: آن که فاعل ومصدر اصلی نیروی آتش است، خود آتشی است زنده ودارای حیات وقدرت و اوست آتش حقیقی (و آتش جسمانی موجود در این جهان آتش مجازی است که حرارت و فروغ او از ناحیهٔ آن آتش روحانی موجود در عالم عقلی است) پس آتشی که مافوق این آتش جسمانی ودر عالمی اعلی و ارفع از این عالم است

سزاوارتر از این آتش است به اسم آتش. پس اگر آتش حقیقی در عالم هستی وجود داشته باشد (همان طور که برهان عقلی و کشف و شهود، وجود آن را ثابت نموده است) مسلماً آن آتش دارای حیات است وحیات او حیاتی است ارفع واشرف از حیات این آتش جسمانی. زیرا این آتش جسمانی صنم آن آتش روحانی عقلانی و پرتوی از حرارت و فروغ اوست.

پس معلوم و ثابت شد که آتشی که در عالم اعلی موجود به وجود عقلانی است زنده ودارای حیات حقیقی است واینکه حیات آن آتش عقلانی، مقوم وجود و علت بقای حیات در این آتش جسمانی است و بر همین منوال اند دو عنصر آب و هوا. زیرا هر دو در آن عالم عقلانی زنده و دارای حیات عقلانی اند همچنان که دراین عالم زنده اند. لکن حیات آنها در آن عالم علوی زیادتر و قویتر است. زیرا حیات عقلی آنها در حقیقت، علت فیضان حیات براین عنصر جسمانی است.

و نیز در میمر هشتم آن کتاب می گوید: این عالم محسوس و هر چه در اوست همگی مثال و صنم عالم عقلی است. پس اگر این عالم محسوس، زنده و مشتمل بر موجودات زنده است، سزاوار این است که آن عالم عقلانی از هر جهت تمامتر و کاملتر از این عالم باشد (وحیات، یکی از شرایط تمامیت و کمال است) زیرا آن عالم در حقیقت، دهنده و بخشندهٔ حیات وقوت و کمال و دوام و بقا بدین عالم است. پس اگر این عالم، عالمی تام و در غایت تمام و کمال است ناچار آنچه که در این عالم است، در آن عالم (که علت وجود این عالم است) نیز موجود خواهد بود، ولی به وجودی اعلی واشرف واَتمّ واکمل از وجود جسمانی چنانکه کرارا گفته ایم. پس در آن عالم آسمانی است دارای حیات و در آن آسمان کواکبی است نظیر کواکبی که دراین آسمان ما است ولی آن کواکب نورانی تر از این کواکب و کاملتر از اینها است و مابین آن کواکب، انفصال وجدایی نیست چنانکه مابین کواکب آسمان ما انفصال وجدایی است. زیرا کواکب موجود در آن آسمان جسمانی نیستند (بلکه همه روحانیند.) و نیز در آن عالم عقلی علوی، زمینی است که (مانند زمین ما) دارای سنگریزه (و قطعاتی خالی از عمران و آبادی) نیست بلکه همهٔ قطعات آن آباد و معمور است ودر آن زمین کلیهٔ انواع واقسام حیوانات طبیعی بری نظیر حیوانات طبیعی بری موجود در زمین ما، موجود است و در آن زمین نیز گیاهان گوناگونی (نظیر گیاهان گوناگون زمین ما) وجود دارند که ریشه های آنها در نهاد حیات جاوید غرس شده اند. و نیز در آن زمین، دریاها وجویهای جاری می باشند که جریان آنها مقرون با حیات جاوید است ودر آن دریاها کلیهٔ انواع واقسام حیوانات بحری وجود دارند و نیز در آن جهان عقلی هوا وفضایی است (مانند هوا وفضای ما) که در آن حیوانات هوایی زنده جاویدی پرواز می کنند. و کلیهٔ اشیائی که در آن جهان عقلی موجودند همگی زنده و دارای حیات جاویدند: و چگونه می توان گفت که آنها زنده نیستند و حال آنکه آنها در عالمی موجودند که

عالم حیات محض وحیاتی عاری از شایبهٔ مرگ وزوال ونابودی است. وباید دانست که طبیعت حیوانات موجود در عالم عقلانی عیناً مثل طبیعت حیوانات موجود در این جهان حسی است جز آنکه طبیعت موجود در آن جهان عقلانی، به مراتب اعلی واشرف از طبیعت موجود در این جهان حسی است. زیرا طبیعت موجود در آن جهان، طبیعتی است روحانی عقلانی، نه حیوانی جسمانی. واگر کسی سخنان ما را انکار کند و بگوید از کجا معلوم می شود که در عالم اعلی و جهان عقلانی، حیوان و یا آسمان و یا سایر اشیائی که ما گفتیم وجود دارند، جواب گوییم که عالم عقلی عالمی است زنده ودارای حیات جاوید و عالمی است تام و کامل (زیرا بدون واسطه، از ناحیهٔ، مُبدع اول بوجود آمده است و معلول بلاواسطهٔ ذات واجب الوجود، از هر جهت تام و کامل است و تمامیت و کمال هر عالمی مستلزم این است که در آن عالم نمونهٔ تام و کاملی از هر موجودی وجود داشته باشد). پس در آن عالم، هر نفسی و هر عقلی (که نمایشگر تمامیت و کمال اند) موجود خواهند بود و در آن عالم فقر واحتیاج وجود ندارد. زیرا آنچه که در آن عالم موجودند همگی مملو از غنا و حیات اند و گویا کلیهٔ اشیاء در آن جهان عقلی سرچشمه ای از حیاتند که به غلیان و فوران آمده است و جریان حیات همگی از سرچشمهٔ واحدی است (زیرا آن عالم عالم وحدت وقدرت است) ولی نه بدین معنی که همگی فقط حیات واحد و یا بوی واحد (و یا چیز واحد دیگری) هستند و بجز حیات واحد و یا بوی واحد و یا شیء واحد دیگری نیستند) بلکه بدین معنا که همگی (با اختلاف وتفاوت مابین آنها) به منزلهٔ کیفیت واحدی هستند که همه کیفیات و همهٔ طعمها در وی موجودند و می گوییم که تو در این کیفیت واحد، طعم شیرینی وطعم نوشیدنیها وطعم سایر اشیائی که دارای طعمها ونیروهای مختلف اند وهمچنین طعم وبوی سایر اشیاء خوش طعم وخوش بو وبوهای مختلف وکلیهٔ رنگهای واقع در تحت قوهٔ باصره و کلیهٔ اشیاء واقع در تحت حس لامسه و کلیهٔ اشیاء واقع در تحت حس سامعه و الحان و نغمات و انواع مختلفهٔ نغمات و سایر اشیاء واقع در تحت سایر حواس را به خوبی درمی یابی و همگی آنها چنانکه توصیف کردیم در کیفیت واحد بسیطی موجودند. زیرا این کیفیت واحد بسیط کیفیتی است دارای حیات و ذاتی عقلانی که جامع جمیع کیفیات است و همه را در حیطهٔ ذات خویش در بر دارد و مانند کیفیت جسمانیه از پذیرفتن سایر کیفیات ابا و امتناع ندارد (ومابین آن کیفیات، تضاد و تدافعی نیست بلکه همگی در ذات وی جمع اند) بدون آنکه بعضی از آنها با دیگری مخلوط گردد و یا بعضی از آنها در دیگری نفوذ کند. بلکه همگی در ذات وی در حد خود محفوظ اند مثل اینکه هر کدام به تنهایی موجود و قائم به ذات خویش است.

(ما می توانیم اجتماع کلیهٔ کیفیات و کلیهٔ محسوسات را در یك کیفیت واحد موجود در ذات عقلانی با دو مثال ثابت کنیم و نظیر آن را در همین عالم جسمانی نشان دهیم.

مثال اول حس مشترك است که کلیهٔ صور از طریق مشاعر ظاهری و باطنی دروی جمع می شوند به طوری که هرگاه انسان نوری را می بیند و اشکال و الوان اجسام را مشاهده می کند و در عین حال صداها را می شنود و در عین همین احوال در قوهٔ ذائقهٔ او طعم خوراکهای گوناگون ودرقوهٔ لامسهٔ او کیفیت حرارت و برودت ورطوبت ویبوست نیزموجود است، صور کلیهٔ این امور در حس مشترك او جمع می شوند و از اینجا معلوم می شود که وی قوهٔ واحدی است که با وحدت وبساطت وی کلیهٔ کیفیات دروی جمع شده اندو گویا همگی کیفیت واحدی هستند که جامع همه کیفیات است.

مثال دوم، قوهٔ عاقله ما که خودمظهری است ازمظاهر مثال عقلانی ورب النوع انسان. وآن قوه ای است که کلیهٔ صور اشیائی که درخارج با ماده وصور مختلف وجدا ازیکدیگر ودرقوهٔ خیال با صور مختلف و جدا ازهم موجودند، در ذات وی به وحدت و بساطت ودر عین حال امتیاز و بدون اختلاط موجودند).

و نیز درمیمر دهم همان کتاب می گوید: برای هرصورت طبیعیه ای که در این عالم است صورتی است عقلانی و روحانی، در آن عالم. لکن آن صورت در آن عالم، موجود است به وجودی افضل و اعلی، به دلیل آنکه این صورت دراین عالم جسمانی متعلق به ماده و قائم به اوست؛ ولی درآن عالم، عاری ازهیولی وقائم بذات خویش است. وهر صورت طبیعیه ای که در این عالم است صنم ومثالی برای صورتی که درآن عالم است و درذات و حقیقت شبیه بدین صورت طبیعیه است. پس درآن عالم نیز آسمان وزمین وحیوان وهوا وآب وآتش است. پس اگر این صور، درآن عالم وجود دارند ناچار درختان و گیاهان نیز درآن عالم وجود دارند (زیرا درهرکجا که آب و هوا و زمین و حیوان موجود باشد گیاه درآنجا نیز موجود خواهدبود).

اینها بود بخشی ازکلمات و عبارات و نصوص و اشارات ارسطو، معلم اول، درمورد اثبات صور عقلانیه و یا مثل افلاطونیه (که ما آنها را در این کتاب نقل نمودیم و فعلا به همین مقدار اکتفا کردیم) زیرا کلمات و عبارات او در این مورد بسیار است به حدی که ذکر آنها موجب تطویل است و اگر به خاطر حفظ آداب و رسوم در محاورات نبود و سخنان آن فیلسوف عالیمقام بالاتر از فهم و درك طلاب و جویندگان حق و حقیقت نبود، هرآینه کلیهٔ سخنان و کلمات او را دراین کتاب نقل می نمودم. زیرا سخنان او در این مقام (ودرسایر مقامات) بسیار شریف وفواید آن بسیار مهم و ذیقیمت است ولی همین مقدار از سخنانش را که ما در اینجا نقل نمودیم برای اهل بصیرت و طالب حقیقت کافی است و تکرار آن برای دیگران مفید نیست.

اشراق هفتم: در بیان تتمهٔ اشکالات وارد بر اثبات صور عقلیه و رهایی از آن اشکالات، بدان گونه که ما در موارد مختلف وپراکنده ازکتاب *اثولوجیا* یافتیم و آنها را در اینجا به طور منظم و خلاصه به رشتهٔ تحریر درمی آوریم

اشکال اول اینکه اگر در عالم اعلی نبات و گیاهی موجود باشد آیا وجود آن در آن عالم چگونه است وهمچنین اگر درآن عالم علوی آتش و یا زمین وجودداشته باشد آیا وجود آنها در آن عالم چگونه است. زیرا وجود نباتات و وجود آتش در زمین در آن عالم ازدو صورت خارج نیست، یا اینکه زنده و دارای حیاتند و یا اینکه مرده وفاقد حیاتند. پس اگر نبات و آتش وزمین موجود در آن عالم مانند نبات و آتش و زمین این عالم، مرده وفاقد حیاتند پس چه احتیاجی به وجود آنها است و اگر زنده اند چگونه و برچه اساسی زنده اند.

ارسطو در جواب این اشکال می گوید: امادرمورد نبات می توانیم بگوییم که آن درآن عالم زنده است. زیرا در نبات، «کلمهٔ»[9] فاعل و مدبری است دارای حیات وادراك. پس ناچار آن «کلمه»، نفسی است از جمله نفوس و به طور مسلم وجود این «کلمه» فاعل مدبر، در نبات موجوددر عالم اعلی به مراتب اولی وسزاوارتر است وآن نبات، نبات اول (ودروجودوصدوراز حضرت واجب الوجودمقدم بر نبات جسمانی موجوددر این عالم سفلی) است. وباید دانست که آن «کلمهٔ» موجوددر نبات عقلی «کلمه» ای است واحد و کلی و این کلمات موجوددر نباتات این عالم جسمانی، متعدد و متکثر و جزئی و متعلق و وابسته به آن «کلمه» موجود در نبات عقلانیند. پس آن نبات عقلانی نبات اول و نبات حق و حقیقی است و نباتاتی که دراین عالم جسمانی و مادون نبات عقلانی اند، نبات دوم و نبات سوم اند (که هریکی دریکی از مراتب مختلفهٔ وجود نباتی، دراین جهان جسمانی قرار گرفته اند) و همگی صنم و مثال جسمانی آن نبات عقلانیه وحیات وزنده بودن آنها تنها به علت حیات وزنده بودن آن نبات عقلانی وازناحیهٔ اوست.

و اما در مورد زمین می گوییم مسلم است که این زمین محسوس که ما در آن قرار گرفته ایم دارای حیات وآثار حیات وهم دارای کلمهٔ فاعل ومدبری است چنانکه قبلا بدان اشاره نمودیم (و گفتیم که در زمین، نیروی پرورنده ومدبری است که گیاهان را رشد و نمو و حیات جدیدی می بخشد و مسلم است که وجود این نیز اثر همان «کلمهٔ» فاعل و مدبری است که در نهاد

۹. اطلاق «کلمه» بر موجود زنده و با شعور از جمله اصطلاحات حکما، بویژه ارسطو است؛ ودرقرآن مجید در آیهٔ شریفهٔ «وکلمة القاها الی مریم» بر حضرت عیسی (ع) اطلاق شده است زیرا «کلمه» به چیزی گویند که اشعار ازما فی الضمیر کند و لذا به لفظی که دلالت بر مقصود متکلم می کند کلمه گویند وبدین جهت کلیهٔ موجودات، کلمات خدایند زیرا همگی حاکی از وجود و به حکم برهان انی دال بر هویت اویند و بنابراین اطلاق کلمه بر نفس وعقل که هم زنده وهم دارای ادراك وشعورند، صحیح است. ـ م.

اوست). پس اگر این زمین محسوس جسمانی که صنم و مثالی است از آن زمین روحانی عقلانی زنده ودارای حیات است پس آن زمین روحانی عقلانی به حیات وزنده بودن سزاوارتر است و نیز سزاوار این است که آن زمین عقلانی، زمین اول و این زمین جسمانی زمین دوم و مثال و صنم و شبیه زمین اول باشد.

اشکال دوم اینکه باید پرسید چرا این حیوانات غیر ناطق (از قبیل اسب و گاو و شتر و امثال آن) در آن عالم عقلانی نیز موجود باشند. اگر وجودشان در آن عالم به علت این است که آنها در آن عالم، (موجود به وجودی عقلانی) و کریم و شریف اند، باید گفت موجود در این عالم موجودی است که از حیث جوهر و ذات، اکرم و اشرف است.

ارسطو به این اشکال چنین پاسخ می دهد که علت وموجب اعتقاد به وجود آنها و نظایر آنها در آن عالم این است که مبدأ نخستین عالم وجود، موجودی است که از هر جهت واحد و عاری از هرگونه کثرتی است و عالم را نیز (من حیث المجموع) عالمی واحد، ابداع و ایجاد نمود ولی وحدانیت مبدع و آفریننده عالم مانند وحدانیت عالم نخواهد بود وگرنه هر دو یکی بودند (و مابین مبدع عالم و عالم فرقی نبود) و این امری است محال. پس ناچار در وحدانیت عالم (که مخلوق ومبدع و آفریده اوست) یك نوع کثرتی خواهد بود زیرا مقام عالم در وجود، بعد از مقام واجب الوجود که واحد مطلق و واحد حقیقی است خواهد بود. پس ناچار (در عین وحدت) کثیر است. (زیرا او مخلوق وی و مخالف اوست پس باید در وحدت و کثرت نیز مخالف با او باشد، پس او کثیر است) زیرا کثیر، خلاف واحد است. زیرا واحد، تام است و کثیر، ناقص است. پس اگر عالم که مفضول علیه (ودر رتبهٔ وجود، کمتر از واجب الوجود) است در حیز و مقر کثرت باشد حداقل مراتب کثرت این است که دو چیز باشد (بدین معنی که در نظر عقل به دو چیز تجزیه و تحلیل گردد، یکی ماهیت ودیگری وجود. زیرا هر ممکن الوجودی زوج ترکیبی است که مرکب است از ماهیت و وجود) و هر یك از این دو جزء تحلیلی نیز قابل تکثر اند. همان گونه که قبل از این در مباحث ماهیت و وجود و در کیفیت صدور کثیر از واحد بیان کردیم (زیرا برای وجود ممکن الوجود نسبتی است به واجب الوجود و نسبتی است به ماهیت و برای ماهیت نیز حیثیتی است به نام حیثیت تنوّر به نور وجود و حیثیتی است به عنوان خالی بودن او در مرتبهٔ ذات، از وجود و هم از عدم). وگاهی در دوتای اولی (یعنی ماهیت عقل اول و وجود او) حرکت و سکونی یافت می شود. (زیرا حرکت او امکان ذاتی اوست که از «لیس» به «ایس» و از عدم به وجود حرکت می کند و سکون او وجوب و وجود غیری است که از ناحیهٔ علت به او عطا می گردد.) و نیز در آن دو، عقل است و حیات. (زیرا هر مجردی عاقل ذات خود و تعقل کنندهٔ ماهیت و وجود خویش است و از تعقل هر یك دو موجود دیگری به وجود می آیند و از تعقلات آنها به ترتیب، سلسلهٔ عقول کلیهٔ طولیه و عرضیه و سلسلهٔ نفوس و اجرام فلکیه به وجود می آیند

و خلاصه اینکه ضرورت سیر نزولی وجود و ترتیب مراتب وحدت و کثرت در نظام آفرینش ایجاب می کند که نخست موجودی که دارای وحدت و از جهتی هم دارای حداقل کثرت باشد موجود گردد تا سپس موجوداتی که دارای کثرات بیشتری هستند به وجود آیند) لکن باید دانست که این عقل یعنی عقل اول صادر از مبدأ اول، عقل واحد منفردی نیست، بلکه عقلی است که جمیع عقول در ذات وی جمع اند، وکلیهٔ عقول از آن عقل واحد جامع به وجود آمده اند، و هر یك از عقول، خود نیز در حد ذات خویش مشتمل است بر کثرتی به تعداد کثرت عقول بلکه بیشتر (و هر عقلی جامع فعلیات اصنام و کمالات اولیه و ثانویهٔ آنها است. پس با این بیان ثابت شد که در عالم عقل حیوانات کریمه ای موجودند که وجودشان به مراتب اکرم از وجود آنها در این عالم جسمانی است.) و نیز ثابت شد که عالم اعلی (عالمی است وحدانی و مانند این عالم جسمانی) دارای صور متعدد کثیری نیست هر چند صور کلیهٔ حیوانات در آن عالم به طور وحدت و اتحاد موجودند.

اشکال سوم اینکه ممکن است که جاعل و موجد عالم، حیوانات کریم و شریفی را (از قبیل اسب و الاغ و گوسفند که در این عالم، نافع و مفیدند) در عالم عقلانی که محل موجودات کریم و شریف است (به صورت عقلانیه) ایجاد کند و اما ایجاد حیوانات پست و دنی و موذی (از قبیل مار و عقرب و سایر حشرات) در آن عالم علوی جایز نیست.

ارسطو به این اشکال به ذکر یك مثال پاسخ داده و می گوید انسانی که در عالم سفلی است از هر جهت مانند انسان موجود در عالم علوی نیست (بلکه در بسیاری از لوازم مادی با او مغایرت دارد) پس اگر انسان جسمانی مانند انسان عقلانی نیست، بنابر این حیواناتی که در آن عالمند مانند حیواناتی که در این عالم اند نیستند بلکه آنها افضل و اکرمند.

اشکال چهارم اینکه چه شده است که حیوان ناطق موجود در آن عالم، هنگامی که به عالم سفلی نزول می کند قادر بر تفکر و تعقل است ولی سایر حیوانات، هنگام نزول و ظهور در این عالم جسمانی قادر بر تفکر و تعقل نیستند و حال آنکه همگی در آن عالم، موجود عقلانی بوده اند (و مابین صور عقلانیه، خواه صور عقلانیهٔ انسان و یا صور عقلانیهٔ حیوانات دیگر، تفاوتی نیست و به اعتقاد شما حقیقت اشیاء در جمیع عوالم وجود محفوظ است).

ارسطو در جواب این اشکال می گوید عقل (یعنی صور عقلیه) دارای مراتب مختلفی است. زیرا عقلی که در انسان است (یعنی صورت عقلیه انسان) غیر از عقلی است که در سایر حیوانات است. پس اگر عقل (یعنی صورت عقلیه) در سایر حیوانات علوی از لحاظ درجات و مراتب، مختلف است ناچار فکر و شعور و درایت در آنها نیز مختلف است. علاوه بر این که شما گاهگاهی در سایر حیوانات اعمال و افعالی مشاهده می کنید که شاهد بر وجود فکر و شعور و درایت آنها است. (پس وجود فکر و شعور در اکثر حیوانات ارضی، به اضافهٔ تصدیق به اینکه

درجات و مراتب عقول در عالم عقلی نیز مختلف اند، پاسخ قاطعی است به اشکال مذکور).

اشکال پنجم اینکه اگر اعمال حیوانات اعمال ذهنی و حاکی از فهم و شعور آنها است چرا اعمال آنها در یك ردیف و متشابه با هم نیستند (بلکه درجات شعور و مراتب فهم و اعمال حاکی از آنها مختلف اند.) و اگر در این عالم قوهٔ نطق و تعقل علت تفکر و درایت است، پس چرا همه افراد انسان در تفکر و درایت یکسان نیستند، بلکه نحوهٔ فکر و درایت هر یکی غیر از نحوهٔ فکر و درایت دیگری است؟

ارسطو به این اشکال پاسخ می دهد به اینکه اختلاف حیات و عقل و شعور در حیوانات ارضی به واسطهٔ اختلاف حرکات حیات و عقل (یعنی اختلاف حرکات مواد پذیرندهٔ حیات و عقل) است. (زیرا هم به عقیدهٔ او و هم به عقیدهٔ ما نفوس و عقول متعلق به اجسام در ابتدای امر جسمانی الحدوث اند و فیضان نفس و عقل بر حسب حرکات مواد و عناصری است که به علت حرکت، پذیرندهٔ ترکیب و امتزاج و اعتدالند و هر مزاجی که دارای اعتدال بیشتری است، شایستهٔ نفس و عقل کاملتری است.) و بدین جهت حیوانات مختلف و عقول و درایتهای مختلف پدید آمدند. لکن بعضی از آن عقول (موجود در عالم عقلانی که علت وجود و رب النوع حیوانات مختلف اند و حیوانات، مظاهر و اصنام آنهایند) نورانی تر و درخشنده تر و شریف ترند از بعضی دیگر. و این بدین جهت است که بعضی از آنها در مرتبهٔ وجود نزدیکترند به عقل اول و سایر عقول کلیهٔ طولیه. و بدین جهت نور آنها شدیدتر و لمعان و فروغ وجود آنها بیشتر از دیگری است. و بعضی از آن عقول در مرتبهٔ دوم و بعضی در مرتبهٔ سوم و بعضی در مراتب پایین تری قرار گرفته اند و بدین سبب بعضی از عقول موجود در ابدان جسمانی، عقل الهی (و مظهر تام و اَتَمّ عقل اول اند مانند انبیا و اولیا) و بعضی فقط دارای قوهٔ نطق و تعقل اند (ولی دارای مقام و مرتبهٔ تام و کامل عقلانی نیستند، بلکه شاید غالب تعقلات آنان مشوب به وهم و تخیل است) و بعضی دیگر (از قبیل حیوانات) به طور کلی فاقد قوهٔ نطق و تعقل اند. زیرا از ساحت عقول قدسیه دورند و اما آن عالم علوی و هرچه در اوست همگی سراسر عقل و فروغند. پس بدین علت و سبب، اسب موجود در آن عالم عقلانی، عقل است و عقل (یعنی مثال عقلانی) اسب نیز اسب است و ممکن نیست که آن مثال عقلانی که اسب را (از طریق تعقل ذات و علم به ذات خویش) تعقل می کند انسان را نیز (از طریق علم به ذات خویش) تعقل کند. زیرا این امر در عقول نخستین و تعقلات اولیهٔ ذاتیه محال است (زیرا ذات او ذات واحدی است و علم به ذات واحد، علم به معلول واحد است هر چند از طریق علم حصولی، عالم به جمیع عقول و اصنام عقول است و ممکن است بگوییم مقصود ارسطو این است که آن عقلی که مثال عقلانی اسب و رب النوع اوست، مثال عقلانی انسان و رب النوع انسان نیست. زیرا هر مثال عقلانی مستقیما ناظر به صنم خویش و مدبر اوست.

سپس ارسطو در این مقام نخست به مسئلهٔ اتحاد عاقل و معقول اشاره می کند و می گوید: پس عقل اول (یعنی مثال عقلانی هر نوعی که البته در نظام و سلسله مراتب وجود، نسبت به صنم و نوع جسمانی خود، اول و مقدم است،) هرگاه هر چیزی را (که مقصود، صنم و نوع جسمانی است) تعقل نمود با معقول خویش متحد خواهد بود (و سپس بدین نکته اشاره می کند و می گوید که معقول مثال عقلانی، امری است کلی، نه افراد محدود و جزئی.) و می گوید پس عقل اول تعقل نمی کند چیزی را که فاقد عقل است (یعنی معنایی که فاقد کلیت و معقولیت است) بلکه تعقل می کند آن را بدان گونه که دارای جنبهٔ عقلی و کلی و دارای حیات کلی است. و مسلم است که حیات جزئی طبیعی (که خود یکی از رقایق و صنمی است از اصنام حقیقت عقلیه) عادم و فاقد حیات کلیهٔ عقلیه نیست (بلکه حامل و واجد اوست. زیرا جزئی، حامل کلی و واجد اوست و همچنین هر حصه ای از حصص جزئیهٔ ذهنیه، حامل مفهوم کلی ذهنی و مشتمل بر اوست و خلاصه اینکه همان طور که فرد خارجی با کلی طبیعی موجودند به وجود واحد، و عقل مجرد انسانی متصل است به عقل فعال، همچنین عقل و حیات موجود در حیوانات صامت که عبارت است از نفس آنها، فاقد عقول یعنی مثالهای عقلانی و ارباب انواع خویش نیستند.) پس عقل شخصی، فاقد عقل مرسل یعنی عقل کلی نیست و چون چنین است پس عقل موجود در حیوانات صامت نیز فاقد عقل اول (یعنی رب النوع و مثال عقلی) خویش نیست (بلکه او مظهری است از مظاهر او و در حد وجود خویش نمایندهٔ اوست همانطور که انسان که حیوان ناطق است در مرتبهٔ وجود خویش مظهر و نمایندهٔ عقل اول و مثال عقلانی خویش است.) و هر جزئی از اجزای عقل (یعنی هر جلوه ای از جلوات عقل،) در حقیقت، عین کل است که عقل بدان جزء، متجزی یعنی متجلی می گردد (زیرا جلوهٔ هر چیزی عین همان چیز است به اضافهٔ خصوصیتی که موجب تعین و تشخص و محدودیت او است) پس عقل یعنی مثال عقلی هر چیزی که آن را تعقل می کند (در مرتبهٔ ذات عقلانی خود) مشتمل است بر جمیع اشیاء، بالقوه. (زیرا کلیهٔ اشیاء در مرتبهٔ ذات او به وجود عقلی، نه به وجود مادی جسمانی، موجودند و چون به وجود عقلانی موجودند نه به وجود مادی جسمانی و نیز به وجود وحدانی نه به وجود تفصیلی تکثری، لذا موجود بالقوه اند.) و چون هر یك از اشیاء موجود در ذات عقل از قوه به فعلیت برسند، موجودی خاص و محدود و وجودی متأخر از وجود عقل خواهند بود. و هنگامی که موجودی متأخر و بالفعل شدند، به صورت اسب مثلا و یا به صورت حیوان دیگری جلوه گر می گردند. و هر اندازه که سلسلهٔ وجود و حیات به مرتبهٔ پایین تر تنزل کند، به صورت حیوانی پست تر که مناسب با آن مرتبه است جلوه گر می گردد. و این بدین سبب است که هر قدر قوای حیوانیه در سیر نزولی خود پایین تر بروند و (به علت دوری مفرط از منبع نور و قدرت و حیات) ضعیف تر گردند و اعمال فکر در آنها مخفی تر شود، حیوانی ضعیف و پست تر به وجود آید و

چون ضعف در وی غلبه نمود، عقل مدبر وی دربارهٔ وی چاره اندیشی می کند وبدین سبب با نظارت و تدبیر او اعضای قوی تری در عوض ضعف وجود ونقصان حیات به او می بخشد. چنانچه در بعضی از آنها ناخنهای سخت ومحکم ودر بعضی دیگر چنگالهای قوی و به بعضی شاخهای فولادین وبه بعضی نیشهای زهرآگین برحسب درجات و مراتب ضعف و نقصان حیات داده شده است (و از اینجا معلوم می شود که فراست و هوش فراوان درپاره ای از حیوانات جایگزین عقل ودرایت در انسان و برای جبران ضعف و نقصان وجود اوست نه نشانهٔ درایت درآنها. ولذا مکر وحیله ودهاء در حیوانات وحتی در افراد واشخاص دنیاپرست دلیل عقل وذکاء نیست ونیز به همین جهت مکر وحیله در زنان به علت ضعف ونقصان جسمانی بیش از عقل و ذکاء است.)

اشکال ششم اینکه اگر قوهٔ نفسانی بعد از قطع ریشهٔ درخت از درخت مفارقت می کند آیا این نفس بعد از مفارقت از درخت به کجا می رود؟

ارسطو در جواب این سؤال می گوید به مکانی می رود که هرگز از آنجا جدا نشده و جدا نخواهد شد (مگر چند زمانی که بدین بدن جسمانی تعلق یافته ودرعین تعلق بدان عالم اتصال معنوی دارد) وآن مکان، عالم عقلی است. وهمچنین هرگاه جزء بهیمی حیوانی (که محل تعلق نفس حیوانی است) فاسد گردد (و صلاحیت خود را برای تعلق نفس ازدست بدهد) نفس بی درنگ راه سیر وسلوك به جایگاه اصلی خویش رادرپیش می گیرد تا بدان عالم عقلی برسد. وبدین سبب به آن عالم صعود می کند که آن عالم مکان ومقر اصلی نفس است وآن عالم، عالم عقل است وهیچگاه عقل، نفس را رها نمی کند وازوی جدا نمی شود ومسلم است که عقل در مکان نیست. پس نفس هم که همواره با عقل است در مکان نخواهد بود. (زیرا مکان، محل و جایگاه موجود جسمانی است و نفس و عقل، هردو مجرداند) ولی در عین حال هیچ مکانی از حیطهٔ وجود نفس وعقل بیرون نیست. اینها بود مطالبی که ما در نظر داشتیم همه را در این کتاب از قول فیلسوف اعظم (ارسطو) نقل کنیم. حمد وسپاس خدایی راسزاست که آفرینندهٔ حیات و بخشندهٔ عقل است.

مشهد سوم

در بیان مسایل مختص به معاد طی چند شاهد

شاهد اول

در بیان احوال و اموری که نشأهٔ ثانی یعنی نشأهٔ اخروی وشناسایی آن متوقف بر دانستن آن احوال و امور است که ضمن اشراقاتی چند بیان می گردند

اشراق اول: در بیان اموری که قابل تکوین اند (یعنی ایجاد آنها بر سبیل تکوین است)

قبل ازاین معلوم شد که وجود اشیاء وصدور آنها از طرف مدبر اول عالم، بر دو قسم است. یکی ابداع وآن عبارت است از صدور وجود ازواجب الوجود بدون مشارکت جهت قابلیت و استعداد (که ازخواص ماده وازلوازم وجود مادی است) ودیگری تکوین وآن وجودی است که صدور آن ازواجب الوجود متوقف است بر صلاحیت قابل (واستعداد برای این وجود) وناچار هردوقسم ازوجود، به حکم غایت وفیض عام الهی وحکمت بالغهٔ او وازناحیهٔ او شرف صدور یافته اند (زیرا ضرورت وعنایت الهی اقتضا می کند که هردوقسم، درعالم موجود باشند) همان طور که برهان براین مطلب در محل خود ذکر شد.

پس در ایجاد قسم دوم ناچاردو چیز مدخلیت تام دارند. یکی چیزی که پیوسته تکوینی را پس از تکوین دیگری بپذیرد (و همواره مستعد قبول صورتی پس از صورت دیگری باشد) و دیگری چیزی که به وسیلهٔ آن، عمل تکوین امکان پذیر بوده و انجام گیرد و سبب تعین و تشخص حدوث هر حادثی پس از حادث دیگری باشد وآن دو چیز عبارتند از ماده با صفت امکان واستعدادش و حرکت با تجدد و حدوث و اعدادش (که ماده باصفت امکان واستعدادو حرکت باصفت تجدد وحدوث وبه دستیاری آن مؤثر در تکوینهای پی درپی بوده وبه وسیلهٔ این دوعلت حوادث پی درپی به وقوع می پیوندد.) ولی با توجه به اینکه کلیهٔ حکمای الهی متفق اند

براینکه موجد حقیقی و آفرینندهٔ اصلی کلیهٔ محدثات، ذات مقدس واجب الوجود است (وماده و حرکت و زمان و مکان و نظایر آن همگی از جمله شروط و مُعِدّات اند برای ایجاد حوادث و مکونات) و هرکس این حقیقت‌را انکار کند در نزد حکما فردی مهجور و مطرود و نابخرد و گمراه به شمار می‌رود؛ بلکه به عقیدهٔ ایشان ایجاد کلیهٔ موجودات (اعم از مبدَعات و مکونات) همگی یا به قضا و یا به قدر او خواهد بود، (قضا در مورد ایجاد مبدعات که به صرف امر و فرمان او صادر می‌شوند و صدور آنها از واجب الوجود نیازی به ماده و سبق استعداد ندارد مانند عقول و نفوس کلیه و قدر در مورد ایجاد مکونات که مسبوق به ماده و استعدادند.) بنابراین اوست فاعل حقیقی و مبدأ اصلی ایجاد این نشأه جسمانی (نه ماده و حرکت و یا سایر شروط و معدات). لکن او پس از ایجاد سایر عوالم وجود و استیفای مراتب موجودات (عقلانی که برتر و بالاتر از مرتبهٔ عالم جسمانی‌اند) به ایجاد ان نشأهٔ جسمانی ونشآت دیگری که بعد از این نشأهٔ جسمانی‌اند پرداخت. پس نخست مبادی اولیه و مراتب عالیه وجود را ابداع نمود و سپس موجوداتی را که به سوی مبادی بازگشت می‌کنند (و در قوس صعود تا بدانجا که شایسته اند بازمی گردند) ایجاد نمود.

پس نهایت وجود بر عکس هدایت اوست. زیرا (سلسلهٔ وجود در قوس نزول) نخست عقل و سپس نفس و سپس طبیعت و سپس ماده است (و از عقل آغاز شده و به ماده انجام می‌گیرد.) و سپس سلسلهٔ وجود در قوس صعود به طور معکوس به مبدأ و نقطهٔ مقصود بازگشت می‌کند و گویا دایرهٔ وجود (در قوس نزول و صعود) بر خود دور می‌زند و در قوس نزول، نخست جسم مصور به صورت جسمانیه و بعد به صورت نبات و بعد به صورت حیوانی دارندهٔ نفس و حیات و بعد از آن به صورت انسان دارای عقل و شعور جلوه گر می‌گردد. پس سلسلهٔ وجود از عقل آغاز می‌گردد و بالأخره به عاقل (که عقل اول و ذات مقدس الهی است) منتهی می‌گردد و مابین عقل (که سر سلسلهٔ مبدعات است) و عاقل (که علت اولی و مبدأ کل است) مراتب و منازل متعددی است (که در جهت شرف و کمال متفاوتند). و علت شرف و کمال، قرب به حق متعال است. (پس هر موجودی که در مرتبهٔ وجود به او نزدیکتر است، شرف و کمال در وی بیشتر است). پس در ابتدای آفرینش (و سیر نزولی وجود)، هر موجودی که در وجود و صدور از واجب الوجود سبقت گرفت، نصیب و بهرهٔ او در اختصاص قرب به حق بیشتر است و بالعکس در انتها (و سیر صعودی و بازگشت به سوی خدا) هر موجودی که از هیولی دورتر (و اختلاط او با هیولی کمتر) است به خلاص و رهایی از آفات و شرور نزدیکتر است.

اشراق دوم: در بیان طریقی که دلالت دارد بر وجود اجسام اولیه به نام اسطقسات و عناصر اصلیه ای که پذیرندهٔ ترکیب اند

چون عنایات و افاضات الهیه محدود به حد معینی نیستند (بلکه هر لحظه فیض جدیدی از ناحیهٔ او به عالم وجود می‌رسد و به صورت موجود خاص معینی جلوه گر می‌شود) و از طرفی سلسلهٔ بسایط در سیر نزولی به آخرین درجات و پست‌ترین مراتب نزولی وجود یعنی ماده و هیولی منتهی می‌گردد (و بعد از ماده، بسیط دیگری در سلسلهٔ نزول به عرصهٔ هستی قدم نمی‌نهد)، لذا عنایت الهی چنین اقتضا نمود که (از مزج و اختلاط و ترکیب عناصر اولیهٔ بسیط و فعل و انفعال آنها) اجسام مرکبی مخصوص و محدود پدید آورد که شایسته دوام و بقای نوعی (نه شخصی) باشند (و نوع آنها به واسطهٔ تعاقب اشخاص، همواره باقی و محفوظ بماند.) و نیز از ترکیب آنها با یکدیگر (در آغاز آفرینش آنها) نفوسی ایجاد و ابداع نماید که شایستهٔ دوام و بقای شخصی در نشأه دیگری نیز به نام نشأه اخروی باشند (و با فساد مرکب، فاسد و نابود نگردند). وجود عناصر اولیه بسیط در تحت فلك اخیر بر ما معلوم و مشهود است و مسلم است که این عناصر اولیه، قابل ترکیب اند چنانکه ما آب را با خاك ترکیب می‌کنیم و از ترکیب آنها گل به وجود می‌آید.

و اما مرکبات تام و طبیعی (نظیر انسان و حیوان و نبات و جماد) که حصول و تحقق آنها جز به قدرت و حکمت الهی میسر نیست، و وجود و حقیقت آنها تام و کامل نمی‌گردد مگر به وسیلهٔ کیفیات فعلیه و انفعالیه ای که ناچار ناشی از وجود حرارتی است که عامل تحلیل و تفرق اجزاء و وجود برودتی که موجب اجتماع و پیوستگی و سکونت آنها و وجود رطوبتی که مایهٔ انقیاد و پذیرش شکل و هیئت آنها و وجود یبوستی که حافظ و نگهبان شکل و هیئت آنها است. لذا وجود و عنایت الهی نخست عناصر چهارگانه ای را به عرصهٔ عالم مرکبات جسمانی گسیل داد که دارای اوصاف و کیفیات متضادی بوده و آنها را در اماکن مختلفی جای داد که بعضی از آنها برحسب شایستگی و اقتضای طبیعی مافوق بعضی دیگرند، با ترتیبی بدیع و زیبنده و نظامی عجیب و فریبنده: بدین گونه که هر دو عنصری از این عناصر را که در کیفیت فعلیه و یا در کیفیت انفعالیه شریك و متناسب با یکدیگرند، در جوار یکدیگر قرار داد. (مثلا آب را در جوار زمین قرارداد زیرا هر دو در کیفیت انفعالیه رطوبت و برودت متشارکند و هوا را در جوار آتش قرار داد زیرا هردو در کیفیت فعلیهٔ یبوست و حرارت متشارکند) و ضمنا قبل از این به وسیلهٔ دلایل فلسفی بوجود حرکت در عالم طبیعت (که منشأ هرگونه تغییر و تحولی است) آگاه شدی و دانستی که وجود حرکت، مستلزم وجود افلاك و اجرام سماویه است که مقتضی وجود حدود و نهایات و اطراف و جهات شش گانه‌ای هستند که موجب صحت و امکان وجود حرکات مستقیم اند (همان گونه که در محل خود به تفصیل بیان گردید). پس به وسیلهٔ حرکات، انقلاب

صور عناصر به یکدیگر و وقوع استحاله در کیفیات آنها امری است ممکن. زیرا اعتقاد به کمون و بروز (در مقابل اعتقاد به انقلاب) و اعتقاد به محبت و غلبه (در مقابل اعتقاد به استحاله) امری است ممتنع و غیر قابل قبول[1].

اشراق سوم: در بیان سر قابلیت عناصر برای تکوین مرکبات و کیفیت این قابلیت

این اجسام عنصری، به علت قصور جوهر وضعف وجود وخست ودنائت صورت وحقیقت آنها، آماده برای ترکیب و قبول تکوینی پس از تکوین دیگری می باشند (زیرا نقصان جوهر و دنائت ذات و صورت، مقدمهٔ تحول و تغیر و تبدل و پذیرش صورتی کاملتر است).

برخلاف اجرام و اجسام عالی (یعنی افلاک و کواکب نورانی) که در وجود بر این اجرام سفلی سبقت گرفته (وقبل از آنها ازفیض وجود بهره مند شده اند). زیرا آنها مستعد وپذیرندهٔ تکوین ثانوی وتبدیل وتحول دیگری نیستند. چه دارای (جوهری کامل وفاضل ترو) صورت کمالیه ای هستند که می توانند برحسب فطرت اولیهٔ خویش ازروی طوع ورغبت به عبادت و اطاعت تکوینی پروردگار بپردازند ونیازی به اکتساب نیروی دیگری وتحصیل فطرت ثانوی ندارند.

زیرا هیچ ممکن الوجودی عبث وبیهوده آفریده نشده است؛ بلکه آفریده شده است برای اینکه بنده ای مطیع و پرستندهٔ خدای بزرگ و شاهد وجود و وحدانیت او باشد (و بدین جهت عناصر و اجرام عنصری به علت ضعف وجود وقصور ذات وجوهر خویش، برای نیل به این هدف عالی آماده و مستعد قبول تکوین ثانوی می باشند). پس عناصر آفریده شده اند برای پذیرفتن حیات (و کمالی مافوق کمال وجود خویش). ولی آنها به تنهایی (و بدون انضمام و اختلاط با یکدیگر)، به علت وجود تضاد مابین صور آنها در کیفیات اولیهٔ مخصوص به هر کدام، (نه به علت اصل جسمیت)، قاصرند ازپذیرفتن حیاتی جدید (و کمالی فاضل تر و برتر از اصل وجود خویش.) والّا هر جسمی اعم ازبسیط ومرکب، برحسب اصل جسمیت، شایستهٔ پذیرش

1. جمعی از قدما منکر امکان انقلاب صور عناصر به یکدیگر شده و معتقد به کمون و بروز شده اند و می گویند هیچ عنصری به عنصر دیگری منقلب نخواهد شد. بلکه کلیهٔ صور جوهریهٔ عناصر در ذات و نهاد هر عنصری مکنون و منطوی است و فقط در هر عنصری یکی از آن صور جوهریه بروز می کند و بدان صورت بارز و آشکار می گردد.
جمعی دیگر نیز منکر امکان استحالهٔ عناصر در کیفیات شده اند و می گویند محبت و علاقه عنصری به عنصر دیگری موجب تعلق و ارتباط با او شده به طوری که بر وی غلبه نموده و اجزای صغاری از آن بر آن عنصر محبوب مغلوب، مستولی گردد و خاصیت و کیفیت آن را در تحت خاصیت و کیفیت خود مغلوب و مقهور سازد. چنانکه جمعی دیگر در قبال اعتقاد به استحاله قایل به نفوذ و فشو شده و می گویند اجزاء و ذرات صغار آتش برافروخته در زیر دیگ از مسامات و منافذ دیگ و اطراف و حوالی آن داخل در ذرات آب موجود در داخل دیگ شده و در آنها نفوذ کرده و سپس درآب ظاهر و آشکار می گردند. ـ م.

حیات است و از پذیرش آن ابا و امتناع ندارد. پس این عناصر، برای پذیرفتن حیات جدید ناچارند ازاختلاط وامتزاج بایکدیگر بدان گونه که موجب حدوث کیفیتی جدید به نام مزاج که معتدل ومتوسط بین کیفیات چهارگانهٔ متضاد ودورتر ازاطراف که خود به تنهایی موجب مرگ و فساد و تباهی آنها است، می باشند. (زیرا طغیان و غلبهٔ هر عنصری از عناصر چهارگانه در مرکب ممتزج سبب مرگ و فساد و تباهی اوست.)

پس موجود مرکب از عناصر چهارگانهٔ اولیه، برحسب توسط و اعتدال در ترکیب و امتزاج و بعد ودوری از اطراف وقرب و نزدیکی به اجرام عالیه سماویه ای که بدون ترکیب و امتزاج، دارای حیات ذاتیه اند، حیات جدیدی کسب می کنند (به نام جمادات و نباتات و حیوانات و انسان. هرچند به عقیده حکما جمادات فاقد حیاتند وحیات در عالم عناصر ومو الید منحصر به نباتات وحیوانات وانسان است. ودر هر حال همان طور که گفتیم، شرط افاضهٔ حیات بر موالید ومرکبات این است که ترکیب آنها مقارن با حدی ازاعتدال وتوسط مابین اضداد واتحاد مابین اطراف باشد وصرافت آنها ازمیان برود وهر اندازه که به اعتدال و اتحاد و توسط مابین اضداد نزدیکتر باشند، حیات فایض بر آنها قویتر ومقام ومرتبه آنها در سلسلهٔ موالید ومرکبات والاتر است).

پس اگر مولود مرکب ازعناصر متضاد، در جهت اعتدال وتوسط مابین اضداد واتحاد ورفع سورت وحدت تضاد چندان پیشروی نکرد (وفقط سهم قلیلی ازاعتدال وتوسط واتحاد را دارا بود، به همین نسبت) از عنایت الهی سهم قلیلی و نوع ضعیفی از حیات نصیب وی گردد و آن حیات، حیات نباتی است (که اولین مراتب و کمترین درجات حیات در سلسلهٔ موالید ومرکبات در قوس صعود است.) والبته افاضهٔ این مرتبه ازحیات بعد ازآنی است که مولود مرکب، سایر درجات و مراتب ناقصهٔ ترکیب را (به نام ترکیب جمادی)، از ناحیهٔ آثار علویه سماویه مانند ابرها وبخارها ودودهای پراکنده درفضا وباران وبرف وشبنم وتگرگ ورعد وبرق وصاعقه (که همگی از علل و عوامل تکوین جماداتند) احراز و استیفا کند و سپس درجات معادن و اجرام معدنی را مانند زیبق ویشم وبلور وزاج وملح وزرنیخ ونوشادر وآنچه که اجسام هفتگانه به نام اجسام منطرقه[2] (مانند مس وآهن وطلا ونقره) واجسام غیر منطرقه مانند یاقوت والماس ولعل وزمرد وزبرجد ونظایر آنها نیز احراز واستیفا کنند. (زیرا تکوین نباتات در رتبهٔ وجود، پس از تکوین جمادات به انواع و اقسام مزبور خواهد بود و تا مولود مرکب، کلیهٔ درجات و مراتب نامبرده جمادات را طی نکند و پشت سر نگذارد شایستهٔ حیات نباتی نگردد و از اینجا معلوم می شود که اجسام منطرقه و احجار کریمه، در رتبهٔ وجود کمتر از نباتات می باشند و نیز معلوم

2. اجسام منطرقه اجسامی هستند که به وسیلهٔ پتک وچکش ویا چیزدیگری قابل کوبیدن وتغییر شکل دادن باشند. ـم.

می شود که در وجود نباتات و گیاهان، جوهر و خاصیت وجود کلیهٔ جمادات نامبرده به طور وحدت و بساطت مندرج و مستتر خواهد بود).

حکمت مشرقیه

اگر کسی بگوید چرا امر و فرمان الهی (در مورد ایجاد عالم،) به ایجاد عناصر چهارگانه بسیط خاتمه نیافت، در حالتی که با ایجاد آنها وسعت و تمامیت و کمال قدرت خلاقیت حق تعالی آشکار شد و با وجود و صدور آنها از ناحیهٔ او که نمایشگر مرحلهٔ نهایی تدبیر الهی اند جود و عطا و تجلی او در آخرین مراتب وجود خودنمایی نمود (و خلاصه اینکه ذات مقدس الوهیت به ایجاد آنها اکتفا ننمود) بلکه امر و فرمان صدور و ایجاد، از آنها تجاوز نمود، و به ایجاد و احداث موالید و مرکبات جزئیه نیز تعلق یافت، مرکبات و موالیدی که علاوه بر جزئیت و محدودیت وجود، هیچیك از آنها در حد ذات و نحوهٔ وجود شخصی خود قابل دوام و بقا و ابدیت نیستند و آخرین نتیجه و غایت از ایجاد آنها رسیدن به مقام و مرتبهٔ نفسانی و سپس به مقام و مرتبهٔ عقلانی است که از آن جا بدین عالم جسمانی هبوط و نزول کرده اند. ما در پاسخ این سوال می گوییم اولا این قشرها و حجابهای کثیف جسمانی (که بر قامت صوری و ظاهری موالید و مرکبات موجود در این عالم پوشیده و چهرهٔ معنوی و باطنی آنها را مستور نموده) هرچند پست و خسیس اند (و در برابر وجود نورانی نفس و عقل قدر و منزلتی ندارند) ولی پست تر و خسیس تر از عدم محض نیستند (زیرا وجود در هر مقام و مرتبه ای خیر است و عدم، شر است).

ثانیاً (همان طور که سلسلهٔ موجودات در قوس نزول از عالی به دانی و از عقلیات به حسیات تنزل می کند تا به آخرین منزل حسی نزول کند، همین طور در قوس صعود از دانی به عالی و از حسیات به عقلیات صعود می کند تا به آخرین مقام و مرتبهٔ عقلانی نائل گردد. و همان طور که نزول وجود از مرتبهٔ عقلانی به مرتبهٔ جسمانی حایز نوعی از خیر و منفعت است همین طور صعود وجود از مرتبهٔ جسمانی به مرتبهٔ عقلانی حایز خیرات و منافع عظیمی است و باید دانست که) اعادهٔ ترتیب حدوث اشیاء از حسیات به عقلیات در نظر آفریننده عالم خلق و امر، در جهت خیریت و منفعت وجود و عطاء، کمتر از سوق دادن آنها از عقلیات به حسیات نخواهد بود و نیز در اعاده موجودات آنچنان دشواری و صعوبتی نیست که در تنزل آنها از مقام عقلانی نباشد. (بلکه به مضمون آیهٔ شریفهٔ «بل هو اَهْوَنُ علیه» (بلکه اعادهٔ خلق برای او آسانتر است ـ سورهٔ روم، آیهٔ ۲۷) اعادهٔ موجودات از عالم جسمانی دنیوی به عالم روحانی اخروی از ایجاد آنها در مرحلهٔ نخستین بر خدای متعال آسانتر است) به خصوص که در نهاد ما (و سایر موالید و مرکبات سه گانه دارای حیات،) گوهری است از عالم ابداع و سرچشمهٔ حیات (به نام نفس که

مدبر و مدبر و سوق دهندهٔ مولود مرکب است به عالم علوی، همچون قلاده ای که بر گردن آنها آویخته و آنها را به جهان دیگری گسیل می دهد). هرچند مولود مرکب از نظر کثافت جوهر و تاریکی و ضعف نور وجود و برودت و جمود به پست ترین منازل وجود برسد، ولی معذلك از قبول تلطیف و ارتقا به معاونت و ارشاد و هدایت آن جوهر نورانی لطیف که در نهاد اوست سر باز نزند و ابا و امتناع نکند.

آیا نمی بینی که کرهٔ زمین هرچند در پست ترین و نازلترین مراتب وجود و ثقالت جوهر قرار گرفته و نیروهای نهفته در وی به علت کثرت بعد و ازدیاد نزول و انحطاط از درجات عالی وجود، بدین خصلت و خصوصیت شدت و قوت یافته (و بدین سبب تغییر و دگرگونی در جوهر او و ظهور و بروز آثار لطافت و ارتقا در وی دشوار گردیده)، معذلك به سبب تأثیر نور و فروغ آفتاب و اشراق و تابشهای پی در پی او جلب لطافت نموده و بدین علت، مادهٔ قوت و غذاهای گوناگون انسانها و حیوانات و اصل و طینت انقلابات و استحالات و مرکز تحولات سودبخش و حیات آفرین گردیده است. و اگر کرهٔ زمین به علت کثافت جوهر، شایستهٔ انقلاب و عودت به صفت لطافت نبود و به علت قشریت و ضخامت حجاب جسمانیت، لایق این نبود که در نتیجهٔ تحول، خاصیتی در وی پدید آید که او را مستعد قبول صورتهای گوناگون و پرورش مغزها و دانه های متنوع در لابلای پوستها بنماید، هرگز در جوهر وی قوهٔ انفعال و دگرگونی و خاصیت پذیرش تحولات نمی بود و هیچگاه در نهاد وی دانه ها به ثمر نمی رسید و از پوست به مغز و دانه مبدل نمی گردید و دانه هایی که هم شایستهٔ کشت و زرع و هم ماده و طینت پیدایش نباتات و درختان و گیاهان ثمربخش اند به وجود نمی آمدند، دانه هایی که نخست قوت و غذای انسان و حیوان بوده و سپس با خوردن و به هضم رسانیدن آنها به صورت نطفه درآمده و نطفهٔ منعقد از آن دانه ها منشاءِ تولید فرزندانی از جنس ذکور و اناث گردیده و آن فرزند مولود از آن نطفه، بالأخره به مقام والای انسانی که به منزلهٔ مغز خالص بی پوست و عقل کامل عاری و تهی از وساوس اوهام و تخیلات، نایل گردد (پس بالأخره این گوهر تابان و الماس درخشان از دل این خاك تاریك و بی فروغ و نهاد این جرم کثیف سر برون آورده و بالأخره به آسمان عظمت و رفعت پرواز نموده است).

اشراق چهارم در تکون نباتات و حکمت ایجاد آنها.

(به عقیدهٔ ما مزاج جمادات و معادن نیز دارای سهم قلیلی از اعتدال می باشند و بدین جهت شایستهٔ تکوین و احراز صورت نوعیه ای زاید بر صور عناصر چهارگانه شدند ولی) چون مزاج نباتات از مزاج جمادات و معادن به اعتدال نزدیك ترند (و از اعتدال سهم بیشتری دارند) بدین جهت گامی فراتر به سوی عالم قدس نهادند و سنت سنیهٔ الهی بر این اصل استوار گردیده که

«هر کس و هر چیز به اندازهٔ یك شبر باو نزدیك شود اورا به اندازه یك ذراع به خود نزدیکتر سازد»

لذا دست قدرت خلاقه، خلعت صورت کمالیه ای به او بخشید (به نام صورت کمالیه نباتی و یا نفس نباتی حایز نیروی تولید و قوهٔ مولد.) تا که به دستیاری آن بتواند نوع خود را در این عالم حفظ کند. زیرا مادهٔ مولود مرکب نباتی به علت داشتن لطافتی مافوق مادهٔ جمادی قابل دوام و بقای شخصی نیست (و بدین علت همواره تحت عوامل طبیعت در معرض خطر و نابودی است).

بنگر که چگونه جود و عنایات و مواهب الهیه، نقصان دوام و بقای شخصی را در صنف نباتات (و یا هر موجودی که دارای نفس نباتی است) به اعطا و بخشش دوام و بقای نوعی جبران نموده و سهم و بهره ای از دوام و بقا به نام بقای نوعی به وی ارزانی فرموده است. پس نوع افراد ناپایدار را به وسیلهٔ قوه مولده که مقدار زاید بر لزوم را از ماده شخص جدا می سازد و آن را ماده و مبدأ تکوین و تولید شخص دیگری قرار می دهد نگاهداری فرمود. (زیرا عمل قوهٔ مولده این است که مقداری از عصارهٔ جوهر غذا که در حیوانات به صورت منی و در نباتات به صورت چیزی شبیه منی در آمده است و زاید بر مقدار ضروری در حفظ و تغذیهٔ اوست جدا سازد و آن را مادهٔ تکوین و مایهٔ تولید شخص دیگری قرار دهد و این عمل در حیوان به وسیلهٔ جفت گیری و وقاع و در نباتات به وسیلهٔ بذر دانه های نباتی و یا به وسیلهٔ تلقیح و لقاح انجام می گیرد) و چون کمال و تمامیت لازم و ضروری ذات او در آغاز تکوین و ابتدای ایجاد او حاصل نگشت به علت اینکه مادهٔ وجود او جزئی از مادهٔ وجود شخص سابق بر او بود (و بدین جهت در وی نقصانی مشاهده می گشت) لذا تدبیر و حکمت بالغهٔ الهی نیرویی به نام قوهٔ نامیه که موجب افزایش در اقطار و ابعاد سه گانه او بود به یك نسبت شایسته و مناسب او به او ارزانی فرمود.

و چون عمل قوهٔ نامیه مبتنی بر تغذیه بود لذا برای قوهٔ نامیه قوه ای به نام قوهٔ غاذیه قرار داد و برای قوهٔ غاذیه چهار قوهٔ دیگر آفرید که همگی خادم و فرمانگذار اویند. یکی قوهٔ جاذبه که غذا و کلیهٔ مواد ضروری را از خارج به درون بدن جذب می کند و همه را در اختیار قوهٔ غاذیه می گذارد تا در آنها تصرفات لازم را معمول بدارد (و نخستین مراحل تغذیه را که تصرف در جوهر غذا و تغییر و تبدیل آنها است انجام دهد). دیگری قوهٔ هاضمه که غذا را در مراحل گوناگون هضم تحلیل کند و آن را برای تصرف قوهٔ غاذیه آماده سازد. دیگری قوهٔ ماسکه که غذا را برای مدتی که جهت تصرفات قوهٔ غاذیه لازم و ضروری است در معده نگاه دارد. دیگری قوهٔ دافعه که فضولات غذا را که شایستهٔ تحلیل و تبدیل به اعضای بدن نیستند دفع کند.

حکمت عرشیه

بدان که چون حکما قوهٔ مولِّده و قوهٔ مصوِّره (که عامل تصویر و تشکیل اعضای بدن است)

و سایر قوای درونی را از جمله قوای نفس و فروع و توابع او دانسته اند و از طرفی (طبق اصول و قواعد جمهور،) نفس پس از حدوث مزاج و تکمیل عمل تصویر و تشکیل اعضا، حادث می گردد، لذا بعضی از آنان بر این نظریه اشکال کرده و گفته اند که اعتقاد به استناد عمل تصویر اعضا به قوهٔ مصوره (که خود، قوه ای از قوای نفس و از فروع و توابع اوست) مساوی و مستلزم اعتقاد به حدوث آلت (یعنی قوهٔ مصوره که آلتی از آلات نفس است)، قبل از حدوث صاحب آلت می باشد. و اعتقاد به اینکه قوهٔ مصوره، به خودی خود فاعل فعلی است بدون آنکه دیگری (یعنی نفس) آن را به فاعلیت آن فعل بگمارد امری است محال.

حکما به این اشکال (به چندین وجه) پاسخ داده اند. گاهی به انکار حدوث نفس، به دلیل جواز قدم نفس چنانکه بعضی از فلاسفه معتقدند، و گاهی به حدوث نفس قبل از حدوث بدن، چنانکه بعضی از ارباب ملل گفته اند، و گاهی به اینکه قوهٔ مصوِّره از قوای نفس مولود حیوانی نیست بلکه از قوای نفس نباتی است که بالذات مغایر با نفس حیوانی است چنانکه بعضی از حکما گفته اند (و معتقدند به اینکه در انسان سه نفس مختلف موجود است و هر یك مغایر با دیگری است). و گاهی به اینکه مصوره از قوای نفس مادر است نه از قوای نفس مولود. ولی به عقیدهٔ ما هیچیك از پاسخهای مذکور، در رفع اشکال مزبور کافی و ثمر بخش نیست (زیرا بعضی از آنها مورد اختلاف و بعضی برخلاف اصول و قوانین فلسفی است.)

و نیز سخنان حکما در مورد اینکه آیا گردآورنده اجزاء و عناصر اولیه بدن انسان و حیوان، خود نیز حافظ اجزاء و مانع از تجزیه و تفرق آنها است و یا اینکه نگهبان آنها چیز دیگری است و آیا آن جامع حافظ، نفس مولود است و یا نفس دیگری، بسیار پیچیده و مبهم و مضطرب است.

امام فخرالدین رازی معتقد است به اینکه جامع اجزا و عناصر اولیه بدن، نفس ابوین است (بدین گونه که مواد اولیه را در وجود خود از طریق اکل و شرب مأکولات و مشروبات حاصل از عناصر اولیه اشیاء و تبدیل آنها به جوهر غذا جمع آوری کرده و مقداری از آن را به صورت منی که مایهٔ اصلی تکوین مولود است درمی آورد و از آن ماده، مولودی دارای مزاج در رحم مادر تکوین می گردد). سپس این مزاج در تحت تدبیر نفس مادر قرار می گیرد تا زمانی که مستعد قبول نفس گردد و چون نفس حادث، به بدن مولود تعلق گرفت از این به بعد، خود هم حافظ بدن و نگهبان اوست و هم جامع اجزای لازم و ضروری در بقای مولود است از طریق ایراد غذا

از طرفی دیگر از قول شیخ الرئیس نقل کرده اند که چون شاگرد او بهمنیار از او خواست که دلیلی اقامه کند بر اینکه گردآورنده عناصر در بدن انسان همان نگهبان آنهاست، گفت چگونه دلیل بر اثبات مطلبی اقامه کنم که صحت ندارد (و اثبات آن امری است مشکل).

به عقیدهٔ ما اساس و شالوده این گفتارهای پیچیده و مضطرب همگی مبتنی است بر عدم اطلاع و غفلت از حرکت جوهریه و کیفیت تجدد صورت بر ماده و تلازم مابین ماده و صورت. و

قبل از این در محل خود گفته شد که ماده به وسیلهٔ استعداد خویش علت تشخص و تعین صورت است و صورت به جوهر عقلانی خود (یعنی حقیقت مطلقه متعین در ضمن افراد متعاقبه و یا حقیقت عقلیه موجود در عالم عقل به نام رب النوع) علت و موجب وجود ماده ای غیر از مادهٔ اولی به منظور بقای آن در ضمن حرکات و تحولات جوهریه است و همینطور بدین ترتیب، وجود مواد به وسیلهٔ صور و صور به وسیلهٔ مواد پی در پی، سلسله‌ی از حرکات جوهریه و حدوث تدریجی به صورت تسلسل تعاقبی تشکیل می دهند.

پس جامع اجزا، غیر از حافظ اجزاء است. زیرا اول (یعنی جامع اجزای بدن مولود، همان ماده حاصل از اجزاء و مواد غذایی است که) به حکم حرکت جوهریه، معد و مستعد تکامل و محرك جوهر خویش (به سوی تکامل و قبول صورتی پس از صورت دیگری) است و دوم (یعنی حافظ اجزا) همان صورت است که به حکم ثبات و بقا در ماده، موجب بقای ماده حاصل از اجزا و نگاهدارنده اوست و همچنین این حکم در مورد هر صورت طبیعی و یا صورت نفسانی جاری است.

زیرا صورت دارای دو جهت است یکی جهت حدوث و تجدد، به علت تعلق او به ماده ای که از خصوصیات و لوازم او نیز تجدد و انصرام و گذران است و دیگری جهت بقا و دوام، به علت تعلق او به مبدائی تام و فیاض. پس صورتی که مقوم ماده و حافظ و نگهبان اوست از جهتی مغایر با صورتی است که دائما در تجدد و حدوث است (یعنی صور شخصیه که افراد آن متجدد و ناپایدار و سریع الزوالند) و از جهتی عین اوست (زیرا صورت کلیه عین صورت شخصیه است با اسقاط تعین و تشخص او) چنانکه بیان این مطلب (در مبحث ترکب جسم از هیولا و صورت و هم در مبحث حرکت جوهریه) به تفصیل گذشت. (پس جامع اجزای بدن نه نفس ابوین و نه نفس مولود است، بلکه مادهٔ حاصل از جوهر غذا است که به حکم حرکت جوهریه و استکمال ذاتی، اجزای لازم و ضروری را در ذات خود جمع می کند و هر لحظه تکامل بیشتری می یابد و در هر آنی صورتی جدید بر وی وارد می گردد که حافظ و نگهبان اوست).

علامه طوسی (خواجه نصیر الدین، در شرح *اشارات*) نخست سخنان امام فخر الدین رازی شارح پیشین کتاب *اشارات* را (در مورد جامع و حافظ اجزای بدن مولود) بدینگونه رد می کند که تصرف نفس مولود در ماده ای که نفس ابوین در وی تصرف نموده و تعویض و ارجاع تدبیر و تصرف از جانب قوه و یا نفسی پس از مدتی به قوه و نفس دیگری، امری است محال. زیرا تفویض ارجاع مادهٔ مورد تدبیر، از ناحیهٔ یکی از دو فاعل تدبیر به دیگری که در عمل تدبیر و تکمیل آن از وی نیابت کند، تنها در مورد افعال ارادی صادر از دو فاعلی که به اراده و اختیار خویش عملی را انجام می دهند ممکن است، نه در مورد افعال طبیعی (صادر از فاعل طبیعی فاقد اختیار و اراده).

سپس به اصل اشکال چنین پاسخ می دهد که مقتضای قوانین حکمت و فلسفه (در مورد مسئلهٔ تکوین مولود و جامع و حافظ اجزا و تصویر و تشکیل اعضا و عمل تدبیر و ادامه آن از آغاز تا به انجام،) این است که نفس ابوین به وسیلهٔ قوهٔ مولده، از مجموع مواد غذایی پس از تحلیل و تبدیل، ماده ای را مفروز و جدا می سازد به نام منی که این ماده، مستعد قبول قوه ای است که از خصوصیات آن قوه این است که مادهٔ مزبور را آمادهٔ قبول صورت انسانیه کند، البته انسان بالقوه. و این صورت، حافظ و نگهبان مزاج منی است همان طور که صورت معدنیه، حافظ مزاج جوهر معدنی و نگهبان اوست.

سپس منی برحسب استعداداتی که اکتساب می کند، در رحم مادر به تدریج راه کمال و استکمال را می پیماید تا آنگاه که مستعد قبول نفسی گردد که از آن نفس، اضافه بر حفظ ماده، افعال نباتی (یعنی تغذیه و رشد و نمو در اقطار سه گانه) صادر می گردد و همچنین پی در پی و به تدریج راه کمال و استکمال را می سپرد تا آن زمان که مستعد قبول نفسی گردد که اضافه بر افعال و اعمال فوق الذکر افعال و اعمال حیوانی از وی صادر می گردد و در این هنگام ساختمان بدن تکمیل می یابد و از این به بعد مجددا در صراط کمال و استکمال گام برمی دارد تا آنگاه که شایستهٔ قبول نفس ناطقه ای گردد که علاوه بر افعال معدنی و نباتی و حیوانی، عمل نطق (یعنی تعقل و ادراك کلیات) از وی صادر گردد و این نفس همواره به کار تدبیر و تصرف بدن می پردازد تا آن زمانی که اجل فرارسد.

سپس علامه طوسی می گوید پس معلوم شد که جامع و گردآورنده اجزای غذایی موجود در منی پدر و مادر، همان نفس پدر و مادر است که خود نگهبان آنها نیست (بلکه نگهبان آنها صورتی است نظیر صورت معدنیه) و معلوم شد که گردآورندهٔ اجزای غذایی که در تمام مدت عمر مولود تا خاتمه آن به بدن وی اضافه می گردد و همچنین حافظ و نگهبان مزاج، نفس مولود است. پس کلام شیخ مبنی بر اینکه جامع و حافظ اجزا یکی است بدین اعتبار است و کلام او مبنی بر اینکه جامع اجزا، غیر حافظ و نگهبان آنها است به اعتبار اول است.

این بود خلاصهٔ آنچه که علامه طوسی در مورد این مسئله بیان کرده است و در مجموع گفتار او مطالبی است صحیح و شایستهٔ قبول. لکن از سخنان او آنچه را که حکما و فلاسفه در فهم و درك آن حیران مانده اند معلوم و مکشوف نشد و آن این است که آیا این اعمال و افعالی که به ترتیب، یکی پس از دیگری صادر می شوند، به نام حفظ و تغذیه و تصویر و رشد و نمو و احساس و نطق و ادراك کلیات، همگی از یك ذات و کلمهٔ فعالی (به نام نفس) که دارای قوای متعدد و متجدد در حدوث و وجوداند صادر می شوند (و مبدأ صدور و وجود آنها ذات واحدی است.) و یا اینکه مبادی آنها کلمات فعاله وقوا و نفوس متعددی هستند که در جهت کمال، متفاوت و متفاضلند (و هر یك بنفسه، متصدی یکی از این افعال و اعمال است).

اگر شق اول صحیح است پس لازم می آید که نفس ناطقه (که مبدأ ادراك کلیات و تعقل است) همزمان با حدوث نطفه، حادث گردد (وچون نطفه فاقد قدرت تعقل است) بنابراین لازم می آید که نفس ناطقه (حادث با حدوث نطفه) برای مدت زمانی از انجام فعل و عمل وابراز خاصیت مخصوص به خود معطل بماند و این امر، مخالف با قواعد مسلم در نزد حکما است (زیرا سلب خاصیت واثر ازهر مؤثری که دارای آن خاصیت واثر است محال است). واگر شق دوم صحیح است بنابراین باید گفتار شارح پیشین *اشارات*، امام فخرالدین رازی را دایر براینکه یکی ازدو فاعل طبیعی، عمل تدبیر را بدیگری تفویض می کند پذیرفت وصحت آن را تأیید نمود. واگر بگویید که در اینجا ضمن استحالات وتحولات، صورت سابق فاسد می شود و صورت لاحقی تکوین می گردد، چگونه می توان باورنمود که سیر تکاملی استعداد، به فساد منتهی می گردد و حال آنکه فطرت سلیم چنین حکم می کند که توجه جوهر به جانب کمال، منافی با فساد واضمحلال است وقوهٔ واحد در مادهٔ واحد، دوعمل متناقض متضاد (یعنی توجه به فساد و اضمحلال در ضمن سپردن راه کمال و استکمال) انجام نخواهد داد.

و اما مطلبی را که اطبا گفته اند دایر بر اینکه حرارت غریزی هم موجب حیات وهم موجب مرگ است (واین مطلب امکان صدور دوفعل متضاد از فاعل واحدرا تأیید میکند) باید در توجیه آن چنین گفت که فعل بالذات وعمل اصلی حرارت بجز تقلیل رطوبات بدن نیست. لکن تقلیل رطوبات (گاهی نافع است وگاهی مضر.) نافع است مادامی که رطوبت بدن زاید بر حد لزوم باشد (وحرارت بسبب تقلیل رطوبات زاید بر حد لزوم موجب حفظ حیات گردد) ومضر است در صورتی که رطوبات بدن کمتر از حد لزوم باشد (و دراین صورت، حرارت موجب مرگ گردد).

پس فعل حرارت همواره یك چیز است (وآن عبارت است ازتقلیل رطوبات) وهریك از نفع وضرر (حاصل ازتقلیل رطوبات) فعل بالعرض اند واما فعل صورت وتأثیر آن درماده خویش بجز تکمیل و حفظ ماده چیز دیگری نخواهد بود وهرکس در علم حکمت قدمی راسخ وعقلی تابناك داشته باشد می داند که کلیهٔ افعال طبیعی، بالذات و بالفطره متوجه به سوی خیر و کمال اند (وازفاعل طبیعی، فعل بدون هدفی که خیر وکمال اودراوست صادرنمی گردد) وهیچ حرکتی ازحرکات طبیعی متوجه به سوی چیزی که منافی ومضاد با (او ومانع ازدخول به خیر و کمال) اوست، نخواهد شد. بلکه کلیهٔ اشیا به وسیلهٔ حرکات و تحولات و انتقادات گوناگون خواستار خیر اقصی و مطلوب نهایی و مبدأ اعلای وجودند چنانکه کشف و شهود تام، شاهد براین مطلب است.

پس تحقیق دراین مقام (ودرك حقیقت امر درباره صدور افعال حفظ وتغذیه وتصویر ونمو و احساس و نطق و تعقل،) موقوف است بر فهم ودرك آنچه که ما قبلا در مورد سیر اشتدادی و

سلوك اتصالی استمراری جوهری (در مقام بیان حرکت جوهریه) برطبق اصول و مقتضای براهین محکم فلسفی بیان کردیم.

اشراق پنجم: در تکون حیوان

هنگامی که عناصر چهارگانه اولیه، امتزاجی اَتَمّ و اکمل از نبات یافتند (و از امتزاج آنها مزاجی اتم واکمل ازمزاج نباتی بوجود آمد) دراین هنگام ازناحیهٔ حضرت واهب الصور کمالی اشرف (و اتم از کمال نباتی) می پذیرند و آن کمال عبارت است از نفس حیوانی.

(تعریف نفس بدان گونه که شامل کلیهٔ نفوس، اعم ازنفوس سماویه و نفوس ارضیه گردد و کلیهٔ نفوس را دربرگیرد تا حدی مشکل و مورد اختلاف حکما است.) ولی تعریف نفس بدان گونه که فقط شامل کلیهٔ نفوس ارضیه گردد این است که گفته اند «النفس کمال اول لجسم طبیعی آلی ذی حیوة بالقوة» یعنی نفس کمال اولی است در جسم طبیعی آلی که دارای حیات بالقوه است.

(طبق قوانین منطقی هر تعریفی مشتمل است بر جنسی که شامل امر مورد نظر وهم شامل ماسوای او بوده وبر یك فصل ویا فصولی چند که ماسوای امر موردنظر را از تعریف خارج کند، مشتمل باشد).

لفظ کمال (در تعرف نفس) جنسی است که هم شامل نفس وهم شامل امری غیرازنفس می باشد. زیرا کمال، عبارت است ازچیزی که نوع به وسیلهٔ آن تام وکامل می گردد (مانند نطق برای انسان وتیزی برای شمشیر). ضمنا ناگفته نماند که هرچند کمال به مفهوم و معنای اولی خود ازمقولهٔ مضاف واز جملهٔ اعراض است (و نباید مقولهٔ مضاف را که امر عرضی است در تعریف نفس که جوهر است آورد وآن را جنس برای نفس قرارداد.) لکن شایسته این است که جنس برای جوهری باشد که (به اعتبار جهت تعلق به بدن) به نام نفس نامیده می شود (وبدین اعتبار یعنی به اعتبار جهت نفسیت، جنبهٔ مضاف ورنگ اضافه به خود می گیرد) زیرا تعریف مزبور، تعریف ذات وحقیقت جوهریه نفس نیست. بلکه تعریف مفهوم نفسیت اوست که این مفهوم، خود نوعی از اضافه است.

(واما الفاظی که در تعریف مذکور آورده اند مانند لفظ «اول» ولفظ «طبیعی» ولفظ «آلی» و لفظ «ذی حیوة بالقوة»، فصولی هستند که به وسیلهٔ هریك از آنها یك چیزی از تعریف نفس خارج گشته تا تعریف مذکور فقط شامل نفس گردد.)

پس حکما به وسیلهٔ لفظ اول ازکلیهٔ کمالات ثانوی (که پس ازتعلق نفس به بدن ازوی صادر می گردند) مانند علم ویا کمالات ثانوی دیگری مانند افعال (صادر ازانسان وحیوان ونبات) و یا اموری که ازلوازم وجود آنهاست احترازجسته اند (وبنابراین، کمالات وآثار وخصوصیات

مشهود از جسمی که به دست بشر ساخته می شود نفس نیستند) و به وسیلهٔ لفظ آلی از صور عناصر وصور معادن (که منشأ آثار و خواصی هستند) احتراز جسته اند (تا بدین وسیله صور عناصر و صور معادن که به مادهٔ آنها تعلق یافته اند از تعریف نفس خارج شوند). زیرا مقصود حکما از آوردن این لفظ در تعریف نفس این است که جسم دارندهٔ نفس مشتمل باشد بر آلات و قوای نفسانیه (مانند آلاتی که مراکز حواس پنجگانهٔ ظاهری و حواس پنجگانهٔ باطنی وقوای نفسانی موجود در آنهایند) نه اینکه فقط مشتمل بر اجزای مختلف باشد. (ومسلم است که جسم عناصر و یا معادن مشتمل بر آلات و قوای نامبرده نیست).

و به وسیلهٔ لفظ «ذی حیاة بالقوه»، نفوس فلکیه از تعریف نفس خارج می شوند. البته به رأی آنانکه نفس را متعلق به جسم فلك کلی و مختص به آن می دانند و کواکب و افلاك جزئیه مانند خوارج[3] و تداویری که در داخل فلك کلی محیط بر آنها قرارگرفته اند در نزد آنها به منزلهٔ آلات وقوای موجود در آنها به منزلهٔ فروغ منشعب از آن نفسند (زیرا نفس فلکی با این نظریه، درست مانند نفس ارضی است که به بدن تعلق گرفته و افلاك جزئیه وقوای موجود در آنها به منزلهٔ آلات وقوا و فروع اویند، همان طور که قوا و آلات و مراکز موجود در نفوس ارضیه، آلات و فروع آنهایند و در این صورت، نفوس فلکیه داخل در تعریف نفوس ارضیه می شوند و به وسیلهٔ قید ذی حیوة بالقوه از تعریف، خارج می شوند زیرا حیات موجود در نفوس فلکیه، حیات بالفعل است نه حیات بالقوه. زیرا نفوس فلکیه، ابداعی اند و در ابداعیات، همه چیز بالفعل است). و اما در نزد آنان که معتقدند به اینکه برای هر جسم کروی از اجسامی فلکی (اعم از کلی وجزئی)، نفسی است جداگانه و مختص به آن، نیازی به ذکر قید ذی حیاة بالقوه نیست (زیرا در این صورت، افلاك جزئیه به نام خوارج و یا تداویر، خود دارای نفسی مخصوص به خودند وهیچ کدام به منزلهٔ آلات و فروع نفس کلی محیط بر آنها نیستند و بنابراین به وسیلهٔ قید آلی داخل در تعریف نفس ارضی نمی شوند) و لذا گروه کثیری از حکما این قید را در تعریف نفس ارضی نیاورده اند (زیرا ذکر این قید برای اخراج نفس فلکی است و با تقریر مذکور، نفس فلکی داخل در تعریف نفس ارضی نخواهد بود، چون این نفوس به وسیلهٔ قید آلی از تعریف نفس ارضی خارج شده اند).

بعضی از حکما از جمله ابوالبرکات بغدادی (صاحب کتاب *المعتبر*)، بجای تعریف مذکور گفته است «النفس کمال اول لجسم طبیعی ذی حیوة بالقوة» نفس، کمال اولی است برای جسم طبیعی که دارای حیات بالقوه است (و چون کلام در مقام بیان تکون حیوان بوده و بدین جهت

۳. مقصود از خوارج آن افلاك جزئیه اند که مراکز آنها از مرکز فلك کلی بیرون است و مقصود از تداویر آن افلاك جزئیه اند که مراکز آنها منطبق بر مرکز فلك کلی است. ـ م.

نظر ایشان به بیان نفوس حیوانیه معطوف بوده است) لذا در تعریف نفس متعلق به حیوانات ارضیه قید دیگری اضافه نموده و گفته اند نفس حیوانی، کمال اول است برای جسم طبیعی که از خصوصیات وی آن است که قادر بر احساس وهم قادر بر تحریك باشد (ولی در مورد تعریف نفس نباتی مثلا نگفته اند که از خصوصیات آن نفس این است که عامل تغذیه و نمو باشد. زیرا همان طور که گفتیم کلام در تعریف نفس حیوانی و در مقام تکون حیوان بوده است).

این نفس یعنی نفس حیوانی وقوای آن پس از احراز نفس نباتی وقوای آن به دو قوهٔ اصلی و اساسی (که مظهر تام حیات حیوانیند) منقسم می گردد. یکی قوهٔ مدرکه ودیگری قوهٔ محرکه. قوهٔ محرکه یا عامل انگیزهٔ حیوان بر حرکت است که آن را قوهٔ باعثه می نامند و یا خود، فاعل حرکت است.

قوهٔ باعثه، همان قوهٔ شوقیه ای است که نخست به صحت ودرستی صورت ادراك خیالی و یا ادراك وهمی و یا ادراك عقل عملی به توسط ادراك خیالی و ادراك وهمی اذعان می کند وسپس ادراك و اذعان به صحت آنها، حیوان را در جستجوی آن و یا فرار از آن برحسب سوانح پدید آمده برمی انگیزد. (مثلا از تخیل صورت معشوق و یا توهم زیبایی چیزی و یا به قصد انجام آن عملی که مطلوب و مستحسن درنظر اوست به عزم تحصیل آن در جست و جو و طلب آن برمی آید و یا از تخیل صورت حیوان درنده و یا توهم بیم و هراس از چیزی و یا به قصد فرار از آن که از نظر او لازم و ضروری است وی را به عزم فرار از آن برمی انگیزد).

ازبرای قوهٔ باعثه دو شعبه است. یکی شعبهٔ شهوانیه که حیوان را برای جلب امر ضروری و یا امر نافعی به قصد تحصیل لذت برمی انگیزد. دیگری شعبهٔ غضبیه که وی را بر آن می دارد که به عزم انتقام، ضرری را از خود دفع کند و یا از آن فرار کند و بدین جهت نیرویی که در کلیهٔ اعصاب و عضلات نهفته و منتشر است در خدمت و در اختیار این قوه است تا که عضلات را به وسیلهٔ جذب و استحکام رگ و پی ها درموردی و یا به وسیلهٔ سست کردن و کش دادن آنها در موردی دیگر برانگیزد.

تبصره

پس معلوم شد که برای حرکات وافعال اختیاری، مبادی وعللی است با نظم و ترتیب معینی (تخلف ناپذیر) که دورترین آنها از عالم حرکات وماده (که وسیلهٔ انجام عملند از قبیل اعضا و جوارح و آلات و وسایط)، قوهٔ خیال و یا قوهٔ واهمه و یا قوهٔ عاقله است که مافوق وهم وخیال است (ویکی ازاین سه قوه مبدأ وعلت نخستین حرکت است) وسپس قوهٔ شوقیه وقوه ای که بعد از قوهٔ شوقیه قرارگرفته و فاعل مباشر حرکت است وقبل از قوهٔ فاعله که مباشر ومتصدی حرکت است قوهٔ دیگری است به نام اراده (در مقام جلب امر ضروری و یا جلب امر نافع برای

طلب لذت) و یا به نام کراهت (در مقام دفع و یا فرار از امر مضر، به قصد انتقام).

استنارهٔ عرشیه

حرکات طبیعیه (صادر از طبیعت فاقد قصد و اراده)، مانند حرکات ارادیهٔ اختیاریه صادر از حیوانند در این جهت که برای آنها نیز مبادی و عللی است تحت نظم و ترتیب معینی که بعضی از آنها از عالم عقل و مبدأ نخستین تأثیر و بعضی از عالم نفس و مرکز تدبیر و پست‌ترین آنها از عالم طبیعت که پذیرندهٔ قدرت و تسخیر است می‌باشند و در عین حال، کلیهٔ علل و مبادی و آثار صادر از آنها همگی در حقیقت تحت امر و فرمان وقضا و قدر الهی و عنایات و تدابیر حکیمانه اویند (و آیهٔ شریفهٔ «وماتشاؤون الا ان یشاءَ الله» (و نمی‌خواهید مگر آنکه خدا بخواهد ـ سورهٔ انسان، آیهٔ ۳۰) و آیهٔ «و ما رَمَیْتَ اذْرَمَیْتَ و لکنَّ اللّهَ رَمیٰ» (و تو تیر را نینداختی بلکه خداوند انداخت ـ سورهٔ انفال، آیهٔ ۱۷) و آیات دیگری از قرآن کریم شاهد و گواه بر این مدعاست. زیرا عالم امر و خلق سرتاسر در تحت امر و فرمان و ارادهٔ نافذ اوست ولی در عین حال نیرو و قدرتی در بسیاری از موجودات آفریده که می‌توانند مراتب امر و فرمان الهی را با میل و اختیار و ارادهٔ خاص خود انجام دهند) و حقیقت این مسئله از خلال گفتارهای سابق ما مکشوف گردید.

ولی فرق مابین تحریکات حیوان و غیر حیوان این است که در نهاد حیوان اراده‌ای است که برحسب دواعی و خواسته‌ها و قوای گوناگون او دارای شعب مختلفی است به علت ترکیب ذات و ماهیت او از عناصر متضادی (که هر یك در حد ذات خویش اقتضا و تأثیر خاصی دارند). ولی ارادهٔ موجودات طبیعی دیگری غیر حیوان به علت بساطت ذات و ماهیت آنها همواره بر نظام واحد غیرمتغیری استوار است و همچنین نباتات هرچند مرکب از عناصر متضاد و دارای قوای متعددند ولی برای کلیهٔ قوای متعدد آنها راه وروش واحدی است (که همواره با کلیهٔ قوای متعدد خود همان راه را که عبارت است از رشد ساقها و بسط و توسعهٔ برگ و شاخها و دادن ثمره و نتیجهٔ خود، می‌پیماید) و بنابراین نیاز زیادی به اسباب و وسایطی خارج از ذات خویش و یا انگیزه‌های گوناگونی زاید بر قصد و ارادهٔ اولیهٔ خود ندارند.

عنایت الهیه

حکمت و سری که در نهاد وجود این قوای فوق‌الذکر نهفته است، چه آن قوه‌ای که از همه قوا لطیف‌تر و عاری از ماده و چه آن که از همه کثیف و مکدرتر و متعلق و آغشته به ماده است در حیوان و انسان متفاوت است. اما حکمت وجود قوای مذکور در وجود حیوان برای محافظت ابدان و اجساد آنها است از هر گزندی برحسب کمال مربوط به شخص و یا کمال مربوط به

نوع (زیرا هر حیوانی یا شخصاً و یا نوعاً دارای کمالی است که لازم وجود و حافظ بقا و ضامن حیات و جالب منافع و دافع مضار اوست) و اما در انسان نیز برای محافظت جسم اوست از آفات وارده به اضافهٔ سایر اموری که وسیلهٔ هر شخصی است برای اکتساب خیر حقیقی و کمال ابدی براساس علم و عمل (و این امور عبارتند از قوای مدرکه باطنی به ویژه قوهٔ عاقله که وسیلهٔ ادراك حقایق و تشخیص سعادت ابدی است).

پس عنایات ازلیه، انگیزهٔ گرسنگی و تشنگی را در نهاد حیوانات قرار داد تا که نفوس آنان را به جانب خوردن و آشامیدن و تغذیه از نعم موجود در طبیعت برانگیزد تا بدین وسیله، بدل و جایگزین در بدن از آنچه که در هر ساعتی از ساعات از بدن آنان تحلیل می‌رود بگذارد و نگذارد که این بدنی که هر لحظه به علت استیلای حرارت غریزیه ناشی از آتش درونی طبیعت در تحلیل و تحلل و نقصان و ذوبان است بکلی نابود گردد. و نیز برای نفوس حیوانات عارضه‌ای به نام درد و احساس درد و ناراحتیهای حاصل از ناحیهٔ آفات و ناخوشیهای درونی و برونی عارض بر ابدان و اجساد آنان قرار داد تا به علت احساس درد و الم، نفوس خود را بر حفظ و حراست ابدان و اجسادشان از آفات و امراض منجر به مرگ و نابودی تا آخرین ساعات و لحظات عمر برانگیزد.

حکمت مشرقیه

در قرآن مجید در حق اهل آخرت و بندگان مقرب درگاه خدا این آیهٔ شریفهٔ «ولهم رزقُهم فیها بُکرةً و عشیّاً» (سورهٔ مریم، آیهٔ ۶۲) نازل شده است یعنی رزق وروزی مخصوص ایشان هر بامدادان و شامگاهان به ایشان می‌رسد ولی این رزق، رزق مخصوصی است که در وقت معلوم و معینی به آنها داده می‌شود (والبته مقصود رزقی است روحانی و معنوی و از نوع تجلیات و اشراقات و خودنمایی و پرده‌گشایی از جمال و بهاء و زیبایی بی‌نهایت الهی و ارائهٔ چهره و وجود مطلق از لابلای حجاب جبروت نه از نوع خوردنی و آشامیدنیها) ولذا مضمون این آیه با آیهٔ شریفهٔ «اُکُلُها دائمٌ» (سورهٔ رعد، آیهٔ ۳۵) یعنی خوراك اهل بهشت دایمی و ابدی است منافی نخواهد بود. زیرا این خوراك دایمی عبارت است از خوردن و آشامیدن (که چه در دنیا و چه در آخرت در تمام لحظات ادامه دارد) همان طور که بر علمای علوم طبیعی معلوم ودر نزد ایشان ثابت و مسلم گردیده است که هرگاه انسان طعامی را تناول کرد تا بدان حد که سیر شد صرف خوردن و آشامیدن این طعام، غذا و اکل وشرب حقیقی نیست، بلکه این شخص با خوردن این طعام عیناً مانند خزانه‌داری است که مال اندوخته خود را در خزانه‌ای جمع می‌کند و نگاه می‌دارد و این خزانه در وجود انسان همان معدهٔ اوست (که غذا در آن وارد می‌شود و برای مدتی در آنجا نگهداری می‌شود تا به تدریج به مصرف واقعی تغذیه برسد) و چون معده کلیهٔ

غذاهای وارده را در خود ذخیره نمود و از خوردن طعام دست کشید در این هنگام طبیعت به کار تدبیر می پردازد و مواد غذای ذخیره شده را از حالی به حالی (بدان گونه که در محل خود و در کتب طب بیان گردیده است[۴]) تبدیل می کند تا بدانجا که شایستهٔ تغذیه گردد و به وسیلهٔ آن بدن را در هر لحظه و آنی تغذیه کند و بنابر این همواره بدن در حال تغذیه دایمی است. و اگر جز این بود حکمت و تدبیر الهی در ترتیب و تنظیم نشآت و مراتب تغذیهٔ مخصوص بهر عضوی مختل می گردید، با اینکه خدای متعال و آفرینندهٔ انسان و حیوان حکیم و مدبری است عظیم (و این عمل تغذیه با حفظ نظم و ترتیب ضروری ادامه دارد تا آنگاه که درون معده از طعام خالی گردد و کلیهٔ مواد غذای موجود در آن به مصرف تغذیهٔ واقعی برسد) و چون معده از طعام تهی گردید طبعاً خزانه دار را بر آن می گمارد که مجددا به تحصیل غذا بپردازد و درون معده را از طعام جدید پر و سرشار سازد و این امر، همچنان بدین منوال که گفته شد تا خاتمهٔ عمر ادامه دارد و این است معنی و مفهوم حقیقی غذا و تغذیهٔ بدن در هر آن و لحظه ای خواه در دنیا و یا در آخرت.

و نیز خدای متعال در قرآن مجید اکل و شرب اهل جهنم را به همین منوال تعریف و توصیف فرموده (که آنان نیز درهر آن و لحظه به خوردن و آشامیدن طعام و شراب مخصوص به اهل عذاب مشغولند) لکن جهنم سرای آخرت دار بلا و رنج و عذاب است و اهل جهنم پیوسته از آن طعام و شراب مخصوص به خود می خورند و می نوشند ولی خوردن و آشامیدنی ناشی از درد و رنج گرسنگی و تشنگی، و اهل بهشت می خورند و می آشامند ولی از روی میل و رغبت و توأم با عیش و سرور و لذت. زیرا اهل بهشت تناول نمی کنند غذایی را مگر از روی علم و آگاهی به اینکه زمان ذخیره گیری طعام به آخر رسیده و غذای موجود در آن بکلی تحلیل و تبدیل یافته و از آن چیزی در خزینهٔ وجود باقی نمانده و لذا طبیعت آنان در این هنگام در اسرع وقت به کار تدبیر و صرف غذای وارد در بدن اخروی به مصرف خود می پردازد و بدین جهت همواره در لذت و نعمت بسر می برد و (به حکم خذالغایات و اترك المبادی) از درخواست غذا و طلب مواد غذایی بی نیاز گشته و از این به بعد در طلب غذا نمی کوشد و نیازی به تحصیل آن ندارد (زیرا نتایج حاصله از ذخایر اعمال و افعال نیك را که در دار دنیا به جا آورده به رأی العین می بینند) و کشف تام حقیقت و ورود در بارگاه حضرت احدیت که نصیب آنان گشته غذای معنوی آنها و الّذ لذایذ در ذائقهٔ ملکوتی آنها است.

۴. در قسمت علم النفس کتب فلسفی و همچنین در کتب طب پیشین در مورد بیان عمل قوه غاذیه نوشته اند که غذا پس از ورود در معده به تدریج بصورت کیلوس و سپس کیموس و سپس به خون تبدیل می گردد و سپس خون به جوهری صاف و شفاف و در غایت ظرافت ولطافت مبدل گردیده و آن جوهر شفاف با نظم و ترتیب خاصی به هر یك از اعضای بدن به تناسب آن عضو می رسد و بدان عضو مبدل می گردد تا که نقصان وارد بر آن عضو را که ناشی از تحلیل و تحلل و در اثر استیلای حرارت بدن است جبران کند. ـ م.

برخلاف اهل جهنم که همواره از این فیض عظیم محجوب مانده ودائماً در رنج و عذاب الیم بسر می برند و پیوسته گرسنه و تشنه اند (و به دنبال غذا و ذخیره کردن در جوف خویش به هر سو و ناحیه ای نگرانند). پس در جهان آفرینش و صحنهٔ هستی لذتی بجز علم و آگاهی از حقیقت و رنج و المی بجز جهل و نادانی و بی خبری از اسرار وجود نخواهد بود و این خود، سری است از اسرار نهانی (چنانکه شاعر بلند پایه سعدی شیرازی گوید «داروی تربیت از پیر طریقت بستان / کادمی را بتر از علت نادانی نیست»)

اشراق ششم

سپس خدای بزرگ برای نوع حیوان قوای مدرکه دیگری از جنس حواس ظاهری و باطنی آفرید تا به وسیلهٔ آنها امر ملایم با طبع را از امر مخالف با طبع و امر نافع را از امر مضر تشخیص دهد، تا به میل و رغبت تام یکی را به دست آورد و با خشم و نفرت از دیگری فرار کند و از مضار آن در امان بماند و این خود در حمت و عنایتی است از جانب پروردگار بر بندگان خویش.

و این حواس به پنج حس ظاهری مشهور و آشکار و پنج حس باطنی مستور و پنهان منقسم می گردند.

اما حواس پنجگانهٔ ظاهری عبارتند از حس لامسه و حس ذائقه و حس شامه و حس سامعه و حس باصره و این دو حس اخیر یعنی حس سامعه و حس باصره لطیف ترین و ظریف ترین حواس پنج گانه اند. تا بدان حد که نزدیك است که مدرکات به آن دو حس از عالم ماده و حرکات بیرون باشند و از سنخ عالم مجردات و نشأهٔ مفارقات باشند و حس باصره از حس سامعه نیز شریف تر و ظریف تر است و سخن در اطراف این مسئله بسی طولانی خواهد بود.

حکمت عرشیه

از جمله مطالبی که «شیخ» در کتاب *قانون* در مورد دو قوهٔ سامعه و باصره بیان کرده این است که برای این دو قوه از ناحیهٔ محسوساتی که به وسیلهٔ آنان ادراك می شوند هیچگونه لذتی وجود ندارد (بدین معنا که ذات قوهٔ سامعه به ذات خویش از مسموعات خود لذت نمی برد و نیز ذات قوهٔ باصره به ذات خویش از مبصرات خود لذت نمی برد) برخلاف سایر قوای پنجگانه که از مدرکات خویش لذت می برند. ولی شارحین کتاب *قانون* از درك مقصود و فهم کلام «شیخ» عاجز و قاصر مانده و بروی اعتراضاتی وارد ساخته و سخنان ایشان در جرح و تعدیل کلام شیخ و مشاجره و منازعه مابین آنان به طول انجامیده و هیچ کدام به حقیقت مطلب و درك مقصود شیخ بدان گونه که اطمینان بخش باشد واقف نشده اند.

اما آنچه که از عالم ملکوت در فهم این مطلب و حل این مشکل نصیب ما گردیده این است

که ماده وساختمان بدن حیوان از آن حیث که دارای نیروی حیات است از ناحیهٔ کیفیات ملموسه قوام می گیرد (و ادراک این کیفیات در بقا و ادامه حیات او لازم وضروری است) واین نخستین درجات ومراتب حیوانیت است به طوری که هیچ حیوانی از آن تهی وبی بهره نخواهد بود، همان طور که هیچ حیوانی از قوهٔ لمس و نیروی لامسه عاری نیست. زیرا نیروی ادراک کننده از هر موجود دارندهٔ ادراک ونیروی مشاعر وآگاه از هر حیوان ذی شعوری نیرویی است از جنس همان چیزی که ادراک می کند و آلت و وسیله ای است از جنس همان چیزی که بدان شعور و آگاهی حاصل می کند و در نظرش حاضر می شود. زیرا بدین نیرو وبدین شعور و آگاهی حاصل از این نیرو از قوه به فعل می رسد و آنچه را که فاقد اوست به دست میاورد. پس معلوم شد که امر ملایم و یا منافر با طبع حیوان از آن حیث که دارای حیات است و برای هر حیوانی لازم وضروری است، آن هر دو امر اولا و بالذات از جنس مدرکات قوهٔ لامسه اند. زیرا قوهٔ لامسه قوه ای است که بدن حیوان از ناحیه آن قوام می گیرد.

سپس قوهٔ ذائقه و مدرکات آن در حیواناتی که درجه و مرتبهٔ آنان درحیوانیت اندکی از پست ترین درجات و مراتب حیوانیت بالاتر است، در مرتبهٔ دوم از اهمیت قرار گرفته و لذا نیازمنداند به اغذیه مخصوص و قوه ای به نام قوهٔ ذائقه که وسیلهٔ تشخیص وتمیز غذای نافع از غذای مضر است درمیان اغذیه ای که وسیله تغذیه بدن وموجب رشد ونمو وعامل ازدیاد در ابعاد سه گانه اویند ودر مرتبهٔ تالی این دو کیفیت از نظر ملایمت ومنافرت، مدرکات قوهٔ شامه وقدرت این قوه بر ادراک آنها قرار گرفته اند. زیرا به وسیلهٔ آن مدرکات، اعضای لطیف وظریف بدن به نام ارواح بخاریه تغذیه می کنند.

و اما مدرکات قوهٔ سامعه یعنی اصوات و مدرکات قوهٔ باصره یعنی اضواء و الوان (به طور مسلم هیچ تاثیری در حفظ حیات حیوان ندارند وبنابراین)، حیوان از آن حیث که حیوان است نیاز چندانی به وجود آنها ندارد. زیرا بدن حیوان مرکب از اصوات و اضواء و الوان نیست و شکی نیست در اینکه آلات و مراکز حواس پنجگانه همگی جسم حیوانی و دارای حیات حیوانی اند ولذت عبارت است از ادراک امر ملایم با طبع و امر ملایم باطبع امری است مربوط به جسد حیوانی و این امر یا از جنس ملموسات و یا از جنس چشیدنیها و یا از جنس بوییدنیهااند (که همواره جسد حیوان از ادراک و احساس آنها لذت می برد) نه از جنس اصوات و اضواء و انوار. زیرا اصوات و اضواء و انوار، ملایم با نفس اند نه با جسم و التذاذ از آنها در خود نفس و روح است که خود از عالم نور است چنانکه بزودی معلوم خواهد شد و به همین ترتیب، رنج والم را نیز بالذات مقایسه کن (وبدان که رنج والم نیز گاهی جسمانی ومربوط به جسد و جسم حیوان است و گاهی نفسانی و مربوط به روح و نفس حیوان است).

و از جمله چیزهایی که شاهد بر صحت گفتار ما است این است که حبس ونگهداری حیوان

برای مدت مدیدی در یك نقطهٔ تاریك وخالی از اصوات موجب مرگ و نابودی او نخواهد بود برخلاف حبس وطرد او از ملموسات در یك لحظه و از مطعومات در ایام کوتاهی (که مسلماً منجر به مرگ و هلاکت او می گردد). ضمناً باید دانست که استشمام روایح، خود نوعی از طعام و احساس به طعم غذا است که در بعضی از حیوانات گاهی جایگزین طعم غذا است ودر طایفهٔ جن برای همیشه (زیرا طایفهٔ جن همان لذت را از استشمام بوی غذا می برند که حیوان از خوردن آن می برد).

اشراق هفتم: دربیان مدارك و مشاعر باطنی به طور اجمال

مدارك باطنی بر پنج قسم اند که به طور کلی به سه قسم منقسم می گردند به نام مُدرِك وحافظ و متصرف.

قسم اول یعنی مُدرِك، یا مدرك صور است (مانند ادراك صور امری که ملایم با طبع ومطلوب اوست و یا منافر با طبع و منفور در نظر اوست) و یا مدرك معانی است (مانند ادراك محبت و یا ادراك عداوت از چیزی).

قسم دوم یعنی حافظ، یا حافظ صور است و یا حافظ معانی (که وظیفهٔ او فقط حفظ و نگاهداری صور ویا معانی است که توسط قوهٔ مدرکه ادراك شده اند). نیروی مدرك صور به نام حس مشترك ویا به نام «بنطاسیا» یعنی لوح نفس نامیده می شود وآن قوه ای است متعلق به بطن متقدم تجویف اول از تجاویف سه گانهٔ دماغ (که مراکز قوای پنجگانهٔ باطنی اند). واگر این قوه در ما نبود (که کلیهٔ صور محسوسات را که از طریق پنجگانهٔ ظاهری در وی وارد شده و در آن جمع میشوند ادراك کند،) حکم بر محسوسات مختلف در آن واحد برای ما مقدور نبود، مانند حکم به اینکه این شکر، سفید و هم شیرین است (زیرا سفیدی و شیرینی دو محسوس مختلفند که ما هردو را درآن واحد ادراك می کنیم). و همچنین ممکن نبود که نقطهٔ واحدی را که به دور خود می چرخد به شکل دایره و یا قطرهٔ باران نازل از آسمان را به شکل خط مستقیم مشاهده کنیم. زیرا مشاهدهٔ چیزی به چشم ممکن نیست مگر آنچه که در برابر چشم قرار گیرد و مسلم است که در مقابل چشم بجز یك نقطه ویا یك قطره وجود ندارد. (پس ناچار صورت نقطهٔ چرخنده وصورت قطرهٔ باران نازل از آسمان همواره در حس مشترك موجود بوده وچون ادراك صورتهای پی در پی در تعاقب یکدیگرند، لذا نقطهٔ جواله به صورت دایرهٔ متصل ودانهٔ باران به صورت خط مستقیم متصلی در برابر چشم نمودار می شوند) و اما قوه ای که در ذهن، حافظ و نگهبان صور و یا معانی اند قوهٔ خیال نامیده می شود.

واما قوهٔ مصوِّره[5] قوه ای است متعلق به بطن دوم از تجویف اول دماغ و آن قوه ای است از جمله قوای پنجگانهٔ باطنی که کلیهٔ صوری که به وسیلهٔ حواس پنجگانهٔ ظاهری از مواد خارج اشیاء احساس شده اند در وی جمع می شوند و برای مدت طولانی (و احیاناً تا آخر عمر) در وی باقی می مانند هر چند مواد خارجی محسوسات از دیدگاه حواس پنجگانه ظاهری غایب و مستور باشند. پس این قوه، خزانهٔ «بنطاسیا» است و به زودی حقیقت مطلب دربارهٔ این قوه خواهد آمد. (ضمنا مابین حکما در مورد اتفاق و اتحاد و یا اختلاف و تغایر این دو قوه یعنی قوهٔ مدرك صور و معانی و قوهٔ خیال که حافظ صور و معانی است اختلاف است) و در مقام اثبات و اختلاف و تغایر مابین این دو قوه چنین گفته اند که اصولا قوهٔ قبول، غیر قوهٔ حفظ و نگهداری است. چه بسا قابلی است که حافظ نیست (مانند آب و یا هر مایعی که صورت و شکلی را در خود می پذیرد ولی قادر بر حفظ و نگهداری آن نیست) زیرا قبول از مقولهٔ انفعال است و حفظ از مقولهٔ فعل و فعل و انفعال، دو مقوله مختلفند. پس قوهٔ قبول و ادراك و قوهٔ حفظ، دو قوهٔ مخالفند.

و اما قوه ای که مدرك معانی و اوصاف و احکام جزئیه (متعلق به اشخاص و یا به اشیای دیگری) است قسمتی از آن، قوهٔ واهمه است که رئیس و حاکم بر کلیهٔ قوای مدرکهٔ حیوانیه است همان طور که قوهٔ شوقیه، رئیس و حاکم بر کلیه قوای محرکهٔ حیوانیه است (و گاهی این قوه، اوصاف و معانی و احکام جزئیه ای را ادراك می کند که واقعیت دارند هر چند در خارج، صورتی بارز و مشخص ندارند مانند محبت و یا عداوت نسبت به شخصی و یا به چیزی و گاهی اوصاف و معانی را که واقعیت ندارند ادراك می کند و آنها را در نظر انسان مجسم می سازد مانند بیم و هراس از مرده و یا از تاریکی و یا از تنهایی و یا از شخص و یا چیزی که مورد ندارد و یا ترس و وحشت از سقوط از مکان مرتفعی) و مخصوص ترین موضعی که این قوه بدان تعلق دارد عبارت است از بطن مؤخّر تجویف اوسط، از تجاویف سه گانهٔ دماغ.

و اما قسمت دیگری از آن قوه عبارتند از قوهٔ ذاکره و قوهٔ مسترجعه (یادآوری) و این قوه ای است که در آخرین تجاویف دماغ نهفته و بدان تعلق گرفته و این همان قوه ای است که آنچه را که قوهٔ واهمه ادراك می نماید و بدان اذعان و تصدیق می کند حفظ و نگهداری می کند و نسبت این قوه به قوهٔ واهمه نسبت قوهٔ مصوره به حس مشترك است و نسبت این دو قوه (یعنی قوهٔ مصوره و حس مشترك) به عالم نفس و انسان صغیر مانند نسبت قلم و لوح است به عالم انسان کبیر و نفس کلی متعلق به آن (پس همان طور که قوهٔ مصوره، صور محسوسات را در حس مشترك که لوح نفس است ترسیم نموده و بر وی عرضه می دارد همین طور قلم تقدیر صور

---

5. که ظاهراً مقصود از آن همان قوه خیال است که صور اشیاء را که در وی باقی و محفوظ مانده است در هر آنی که ایشان بخواهد در ذهن مجسم و مصور می سازد. ـ م.

کاینات را در لوح نفس عالم کبیر و صفحهٔ نفس کلی مدبر وی تصویر می کند و مصوره برای نفس جزئی مانند قلم برای نفس کلی عالم است و حس مشترك برای نفس جزئی مانند لوح برای نفس کلی است).

و اما قوهٔ متصرف، قوه ای است که وظیفهٔ او عبارت است از ترکیب بعضی از صور به بعض دیگر (خواه ترکیب صور اجزای یك جسم با یکدیگر و یا ترکیب صور اجزای چند جسم با یکدیگر و شکل سازی از ترکیب آنها و یا ترکیب اجزای صورت قیاس) و یا ترکیب بعضی از معانی با بعض دیگر و یا ترکیب صور با معانی (مانند ترکیب بیم و هراس با صورت حیوانی مخوف و یا ترکیب محبت و دوستی با صورتی محبوب و مطلوب و هم چنین از جمله وظایف وی تفکیك و تجزیهٔ صور از صور و معانی از معانی و صور از معانی و یا به عکس است) و برای این قوه هم قدرت بر فعل و هم توانایی بر ادراك است. اما قدرت بر فعل، ویژهٔ اوست و اما قدرت بر ادراك، ویژهٔ نیروی دیگری است به نام وهم و یا عقل که آن را به کار می گمارد و این قوه را قوهٔ متخیله نیز نامند، در صورتی که فعل و عمل او در مورد محسوسات (و در تحت نظر قوهٔ واهمه) باشد و آن را متفکره گویند، در صورتی که فعل و عمل او در مورد معقولات (و در تحت نظر قوهٔ عاقله) باشد و محل این قوه در تجویف اوسط دماغ و در جنب عضوی به نام دوده است و برای هر یك از این قوای نامبرده و آلاتی که محل تعلق و تمرکز آنهایند روحی است مختص به آن و آن جوهری است حار و لطیف که از جوهر تصفیه شده اخلاط اربعه (یعنی صفرا و سودا و بلغم و خون) پدید می آید و در لطافت و صفا شبیه به جرم فلکی است که بسیط و خالی از تضاد و قبل از تکون عناصر متضاد به وجود آمده و مافوق آنها است.

پس این روح لطیف (متمرکز در آلات که حامل قوای پنج گانه باطنی اند)، در مراتب صعود و عود و ارتقا (انسان از مرتبه ای به مرتبه دیگری) عیناً مانند جرم فلکی است در مراتب بدو (و سیر نزولی وجود. پس همان طور که جرم فلکی در قوس نزول، جرمی است لطیف و پذیرندهٔ آثار از ناحیهٔ عقول و نفوس کلیه همین طور روح حامل قوای پنج گانه، جرمی است لطیف و پذیرندهٔ آثار) و لذا حامل و مشتمل است بر قوای مدرکه و محرکهٔ باطنی همان طور که فلك، قابل و پذیرندهٔ آثار عقول و نفوس کلیه است.

تنبیه

بدان که وحدت قوهٔ ذاکره (که در این کتاب از جمله قوای مدرکهٔ معانی و احکام جزئیه شمرده شد وحدت حقیقی نیست بلکه) وحدت اعتباری و وحدتی است مرکب از فعل دو قوه، یکی ادراك لاحق و دیگری حفظ سابق (چون تذکر هر چیزی عبارت است از یادآوری آنچه که سابق حفظ کرده و مجددا آن را ادراك می کند) و همچنین وحدت قوهٔ مسترجعه (وحدت

اعتباری است) زیرا عمل استرجاع مرکب است از ادراک و حفظ و تصرفی از طریق مراجعه به خزانهٔ مدرکات در تفتیش و جستجوی مخزونات خاطر. پس عدد قوای باطنی زاید بر پنج قوه نیست چنانکه بعضی گمان کرده اند (و آن پنج قوه با توجه به آنچه که دراین کتاب نگاشته ایم عبارتند از حس مشترك و قوهٔ حافظه به نام قوهٔ مصوره و یا خیال و قوهٔ واهمه و قوهٔ متصرفه به نام متخیله و یا متفکره و بنابر آنچه که در کتاب *اسفار* نوشته ایم عبارتند از حس مشترك، خیال، واهمه، حافظه یعنی حافظ مدرکات واهمه؛ و بنابر آنچه که در کتاب *تجرید* نوشته شده عبارتند از حس مشترك، خیال، واهمه، حافظه، متخیله یا متفکره؛ و اما قوهٔ عاقله قوه ای است مجرد از ماده که در حقیقت حاکم بر کلیهٔ قوای ظاهری و باطنی است و با این ترتیب، قوهٔ ذاکره و قوهٔ مسترجعه از عُمّال و توابع قوهٔ واهمه اند نه قوهٔ دیگری) و تنها دلیلی که حکما و اطبا را به ارتباط و تعلق داشتن هر قوه ای به یکی از آلات و تجاویف دماغ راهنمایی کرده این است که هنگام عروض آفت و اختلال در یکی از آلات و تجاویف، عمل قوهٔ متعلق به آن آلت مختل می گردد. و اما دلیل بر تعدد قوای نامبرده این است که بعضی از آنها با زوال و فساد دیگری به حال خود باقی مانده و درحین اختلال دیگری به کار خود ادامه می دهد.

پس آنچه را که شیخ الرئیس در کتاب *شفا* در مورد قوای باطنی گفته است به حقیقت اصابت کرده. چه او در کتاب *شفا* می گوید چنین به نظر می رسد که قوهٔ واهمه عیناً همان قوهٔ متفکره و قوهٔ متخیله و قوهٔ متذکره باشد و همین قوه عینا حاکم بر سایر قوا باشد، بدینگونه که به نفس ذات خویش (یعنی بدون وساطت فعل و حرکتی) حاکم و ناظر بر مدرکات خویش باشد و به وسیلهٔ حرکات و افعال دیگری قوهٔ متخیله و قوهٔ متذکره باشد. پس به وسیلهٔ عملی که در مورد صور و معانی و ترتیب و تنظیم آنها با یکدیگر قوهٔ متفکره باشد (چون فکر عبارت است از ترتیب مقدمات و تنظیم صور با معانی برای حصول نتیجهٔ مطلوب) و بدانچه که عمل وی بدان منتهی می گردد قوهٔ متذکره باشد (چون تذکر در خاتمه و انتهای اعمال فکری حاصل می شود) و مسلماً کسانی که به گفتار «شیخ» در کتاب *شفا* نظر کرده و گمان کرده اند که او در مورد قوای باطنی دچار شك و تردید شده است به خطا رفته اند و در حقیقت مقصود او را به خوبی درك ننموده اند. زیرا مقصود او از این گفتار این است که قوهٔ واهمه بر قوای نامبرده ریاست دارد و قوای نامبرده به عناوین مختلف همگی کارگزاران و خدمتگزاران اویند.

حکمت مشرقیه

در این مقام سری است از اسرار که قبل از این بدان اشاره نموده و خاطرنشان خوانندگان کرده ایم و آن سر مربوط است به رابطهٔ مابین موجود عالی و موجود دانی و بر اساس همین رابطه باید دانست که هر چند نفس ناطقهٔ عقلیه، خود در حد ذات خویش جوهری است عقلانی

روحانی و از عالم دیگری اعلی و اشرف از این عالم جسمانی، لکن در عین حال مابین او و کلیهٔ قوای او اعم از قوای روحانی و قوای جسمانی نوعی از اتحاد برقرار است و این ارتباط و اتحاد منافاتی با تقدس و تجرد جوهر نفس به طور کلی از مخالطت با مواد و تنزه وی از آمیزش با اجسام از لحاظ وجود مفارقی که مقام و مرتبهٔ غیب الغیوب و باطن ذات و حقیقت عقلیه ی اوست نخواهد داشت.

پس برای نفس، گاهی از جنبهٔ ذات و گوهر خویش نوعی از تفرد و تجرد و انقطاع و بی نیازی از ماسوای خدا است (که در آن هنگام و در ان مرتبه، فقط متوجه به او و منقطع از ماسوای اوست و در این حال هیچگونه ارتباط و توجهی به ماسوای او ندارد و اثری از مخالطت با اجسام و مواد در وی مشاهده نمی شود) و برای او نیز انحطاط و تنزلی است به درجات و مراتب قوا و آلات جسمانی او بدون آنکه از این جهت نقصانی و کاهشی عارض بر وی گردد بلکه بالعکس کمالی بر کمالات وی می افزاید. پس هر کس نفس را به اجسام و اجرام تشبیه کند (و او را از مقام و منزلت عقلی وی به کلی تنزل دهد و در صف جسمانیات قرار دهد) مانند پیروان جالینوس (که نفس را موجودی طبیعی محض و از سنخ جسم و جسمانی دانسته اند) او را به خوبی نشناخته اند و نیز هر کس که او را به طور کلی از عالم اجرام و اجسام عاری و جدا ساخت و در وی اثری از شباهت با عالم ماده و تعلق به عالم اجسام ندانست و مانند رهابین که او را از عالم تدبیر و تحریك در ابدان معزول و بر کنار نموده اند، و با چشمی اعور و دیده ای ناقص به او نگریست، جانب او را به حقیقت رعایت نکرده و حق او را نشناخته (و ندانسته است که نفس که خود، آیت عظمای الهی است مانند او دارای مقامی جامع بین تشبیه و تنزیه و حایز هر دو مقام است) ولی شخص کامل و محقق عارف کسی است که دارای چشمی سالم و عاری از عیب و نقص عور و حول و دارای مجمع النورین است (که با هر یك از دو مجمع نور هر دو مقام و مرتبهٔ تشبیه و تنزیه را در وجود نفس مشاهده کند) و بصیرت و بینایی خویشتن را از ادراك و مشاهده دو جنبهٔ مختلف نفس مستور و معطل نمی گذارد و بر سر دو عالم واقف می گردد (و از دو نشأهٔ عقلی و جسمی نفس آگاه می باشد).

حکمت عرشیه

نفس، جرم نیست زیرا اجرام، همگی در جرمیت مشترکند پس اگر نفس، جرم بود هر آینه هر جرمی دارای نفس بود (و حال آنکه چنین نیست زیرا بسیاری از اجرام مانند احجار و فلزات فاقد نفس اند) و نیز باید دانست که نفس، مزاج نیست و اگر نفس، مزاج بود و مزاج، خود کیفیتی است از جنس کیفیات چهارگانه، هر آینه صدور افعال حیات از عناصر چهارگانه، قبل از انکسار سورت وحدت آنها در نتیجه اختلاط و امتزاج با یکدیگر اولی و سزاوارتر بود (و

بنابر این لازم بود که افعال حیات از ذات عناصر قبل از انکسار و امتزاج صادر گردد) زیرا در مزاج، چیزی بجز حد متوسط از کیفیات چهارگانه که از مقتضیات و آثار عناصر چهارگانه اند نخواهد بود و چگونه ممکن است نفس، مزاج باشد و حال آنکه نفس، حافظ و نگهبان مزاج است در وجود عناصر متضادی که همواره در صدد انفکاك و جدایی از یکدیگرند و فقط نفس است که آنها را به التیام و پیوستگی با هم مجبور می سازد.

و نیز (از جمله دلایل مغایرت نفس با مزاج این است که) در بسیاری از اوقات، مزاج، نفس را از اصل عمل تحریك و یا از ناحیه و جهت تحریك نفس ممانعت می کند (قسم اول مانند اینکه نفس می خواهد بدن را به حرکت درآورد ولی مزاج به علت عجز و درماندگی مخالفت و ممانعت می کند و قسم دوم مانند اینکه نفس می خواهد بدن را به طرفی سوق دهد ولی مزاج آن را بطرف دیگری می کشاند مانند حالت رعشه) و نیز مزاج در اثر لمس اثری (که زاید بر حد لزوم و یا مضر و منافی با صحت اوست) به حالتی که ضد و مخالفت با اوست دگرگون می گردد (مانند لمس اثر حرارت و یا برودت مفرط و یا اثر سم مهلك) پس مزاج که با انحراف و دگرگونی نابود می گردد، چگونه قادر بر ادراك و احراز چیزی است (و چگونه می تواند نفس باشد، نفسی که در هر حال باقی و فعال و قادر بر ادراك و احراز هر چیزی است و با هیچگونه تغییر و دگرگونی معدوم و نابود نمی گردد.)

و نیز نفس، طبیعتی قائم به جرم (مانند طبایع جرمانیهٔ مطبع در جوهر اجرام) نیست زیرا بر تو معلوم شد که طبیعت قائم به جرم (به حکم حرکت جوهریه) دائماً در سیلان و حرکت است ولی ذات نفس چنانکه دانستی جوهری است ثابت و باقی و جاوید مگر در حیوانی که بقای ذات و جوهر نفس وی ثابت و معلوم نباشد.

حکمت مشرقیه

خداوند متعال به فضل و کرم خویش برهانی مشرقی و دلیلی اشراقی برای اثبات تجرد نفس حیوانی در مقام و مرتبهٔ تخیل، بر قلب من الهام فرمود و بر من معلوم و مکشوف گردید که نفس حیوانی در مقام و مرتبهٔ تخیل، مجرد از ماده و عوارض ماده است و خلاصهٔ آن برهان الهامی این است که نفس حیوانی دارای قوه ای است به نام قوهٔ خیال که به وسیلهٔ آن اشباح و صور مثالیه را (یا در عالم مثال کبیر چنانکه شیخ اشراق معتقد است و یا در عالم مثال صغیر و درون نفس انسان چنانکه ما معتقدیم) ادراك و مشاهده می کند. زیرا این صور خیالیهٔ مثالیه از نوع موجوداتی که دارای اوضاع و قابل اشارهٔ حسیه اند نیستند و بنابراین در این عالم مادی و جهان محسوس نخواهند بود، بلکه در عالمی ماورای این عالم اند و (چون این صور خیالیهٔ مثالیه عاری از وضع و غیر قابل اشارهٔ حسیه و در عالمی ماورای این عالمند) بنابراین موضوع و

محلی که این صور قائم به وی و موجود در اویند نیز موجودی مجرد و عاری از ماده و وضع است. (پس نیروی خیال و یا به عبارت دیگر نفس حیوانی در مرتبهٔ خیال مجرد از ماده است) زیرا هر جسمی و یا هر امر جسمانی ناچار یا بالذات و یا بالعرض دارای وضع و قابل اشارهٔ حسیه است و به طور مسلم هر صورت و شبحی که قائم به وی و متمرکز در اوست ناچار در وضع و قابلیت اشارهٔ حسیه نیز تابع اوست. پس اگر قوهٔ خیال قوه ای جسمانی بود و در ماده ای از مواد این عالم حلول کرده بود هر آینه صور و اشباح قائم بدین قوه نیز به وجهی قابل اشارهٔ حسیه بودند (در حالتی که چنین نیست) و بطلان تالی مستلزم بطلان مقدم است و ملازمهٔ مابین تالی و مقدم امری واضح و بدیهی است.

و اما تشخیص و تعیین موضعی از مواضع بدن برای ادراك باطنی (و درك اینکه کدام نقطه و موضع شایستهٔ ادراك باطنی است) این خود به مجرد جهت مناسبت مابین مُدرِك و مُدرَك و إعداد و تهیّأ برای این ادراك است. زیرا اعداد و تحریکات بدنی نفس را آماده و مستعد می کند برای سیر و عبور از این عالم به عالم دیگر (و این حالتی است که خودآگاه و ناخودآگاه در وجود انسان پدید می آید).

وهم و زدودن وهم

شاید کسی بگوید که ممکن است بگوییم نسبت این صور خیالیه به نفس نسبت فعل به فاعل باشد نه نسبت حال به محل چنانکه در مبحث وجود ذهنی گفته شد (که قیام صور ذهنیه به نفس، قیام صدوری است نه قیام حلولی و بنابراین تجرد صور خیالیه ثابت نمی گردد زیرا اثبات تجرد صورت خیالیه مبتنی است بر قیام صورت به محل و حلول وی در محل قوهٔ خیال). لکن ما این گفتار را بدین بیان رد می کنیم که جسم و قوای جسم هیچ فعلی را انجام نمی دهند مگر در چیزی که نسبت به ماده حامل قوهٔ جسمانی دارای وضع و محاذات خاصی باشد (بدین گونه که در جنب وی و یا با فاصلهٔ معینی در برابر وی قرار گرفته باشد همان طور که چندین بار تذکر داده ایم) و مسلم است که صوری را که نفس به وسیلهٔ قوهٔ خیال ادراك می کند این چنین نیست (پس نسبت نفس به صور خیالیه نسبت فاعل جسمانی به فعل خود نیست) و همان طور که وجود فاعل و آفرینندهٔ اجسام طبیعیه و مقومات وجودیهٔ آنها متعلق به این اجسام و وابسته به آنها نیستند (بلکه قائم به ذات خویش و در عالمی مافوق عالم اجسام قرار گرفته اند چنانکه قبلاً گفته شد) همینطور مبدأ و نیرویی که صور ذهنیهٔ آنها را از مواد آنها انتزاع و ادراك می کند حتماً نباید موجودی مادی وقائم به ماده باشد.

پس از این گفتار به وجود عالمی دیگر و جهانی عاری از ماده ایمان بیاور و سخنان ما را در این مورد غنیمت بشمار که بزودی (در مسئلهٔ معاد و اثبات عالم آخرت و درك اسرار آن) برای تو

سودبخش و مفید خواهد بود.

حکمت مشرقیه

نفس از حیث نفسیت و جنبهٔ تدبیر و تعلق به بدن (نه از حیث ذات و گوهر اصلی و جوهر عقلانی خویش) ناری است معنوی و آتشی است درونی از آتشهایی که خدا آن را درنهاد انسان برافروخته و بر قلوب و دلهای آنان مسلط ساخته و بدانها راه یافته است و بدین سبب از نفخهٔ صُور (یعنی نفخهٔ فروزندهٔ اسرافیل) آفریده شده است. پس هنگامی که در صُوَر نوعیه ترکیب یافته از عناصر که مستعد برای اشتعال و قبول فیض نفسانی است نفخه ای از عالم غیب دمیده شد بی‌درنگ شعله ای از شعله های عالم ملکوت به نام نفس بوی تعلق می گیرد.

وهمین نفس پس از استکمال (درمسیر حرکت جوهریه ورهایی ازقیود وعلایق جسمانی) و ارتقا به مقام و مرتبهٔ روح (و اتصال به عالم عقلانی)، ناریت و جنبهٔ آتشین وی (که آلوده با ذرات دخانی ظلمانی ناشی از علایق جسمانی است) به نور صرف که عاری از ظلمت و احراق و سوزشهای درونی است مبدل می گردد، در حالتی که همین نفس، هنگام انحطاط و تنزل از عالم عقلانی به عالم طبیعت (و ارتباط و تعلق به بدن عنصری جسمانی)، نور و فروغش برای مدت طولانی حیات دنیوی، به مضمون آیهٔ شریفهٔ «[ناراً] مؤصَدَة. فی عمدٍ ممدّدة» (آتشی افروخته درستونهائی کشیده ـ سورهٔ همزه، آیهٔ ۹) بصورت نار و آتش سوزانی جلوه گر می گردد.

حکمت مشرقیه

نفخه بر دو قسم است یکی نفخه ای که آتش را خاموش می کند ودیگری نفخه ای که آتش را برافروخته ومشتعل می سازد. پس وجود نفس وبقای آن، از ناحیهٔ نفس رحمانی ونفخهٔ الهی است و آن عبارت است از انبساط فیض وجود ووزش امواج هستی ازوزش گاه روایح وجود، چنانکه زوال وفنای نفس عبارت است از انقباض و انعطاف امواج فیوضات الهیه و در پشت این پرده سر دیگری ازاسرار نهانی است (که ازآن مفهوم آیهٔ شریفهٔ «انّا للّه وانّا الیه راجعون» (سورهٔ بقره، آیهٔ ۱۵۶) ومعنی اسم باسط و قابض ودوران دایرهٔ وجود بر مرکز قدرت مطلقهٔ عالم ودوام وازلیت وابدیت تجلیات الهیه در سرتاسر عالم وظهوروی در جمیع مظاهر غیب و شهود و برتری انسان برسایر آیات الهی معلوم می گردد).

پس معلوم شد که نباید گفتار بعضی ازپیشینیان رادایر براینکه نفس، آتش است ویا شعله و شراری است (درنهاد انسان) ویا عنصری است ازجنس هوا، برخلاف معنی حقیقی این الفاظ تلقی نمودو آن را حمل بر تجوّز کرده وازآنها معنی مجازی استفاده نمود (زیرا برای حمل این

الفاظ و عبارات بر معانی حقیقی خود نیز شواهدی ازآیات واخبارموجوداست) وهمچنین در مورد الفاظ و عباراتی که در مورد نفس از ناحیهٔ صاحب شریعت اسلام به ما رسیده است.

اشراق هشتم: در تکون انسان و قوای نفس انسانی

هنگامی که عناصر چهارگانه کاملا تصفیه شدند و اختلاط و امتزاج آنها به نزدیکترین درجات ومراتب اعتدال رسید ودرراه کمال وصراط استکمال، بیش ازآنچه که مولود نباتی و مولود حیوانی طی نموده اند گام برداشتند ودر آن راه قدمی فراتر نهادند و از نیم دایرهٔ قوس صعود مقداری بیش ازآنچه که سایر نفوس وصور جوهریه بدان نایل شده اند طی نمودند، در این هنگام ازجانب حضرت واهب الصور شایستهٔ قبول نفسی می شوند به نام نفس ناطقه که کلیهٔ قوای نفس نباتی وقوای نفس حیوانی را در استخدام خویش درمی آورد (وهمگی مطیع و منقاد امر وفرمان اوخواهند شد). زیرا نسبت کمال به کمال مانند نسبت قابل به قابل است. پس هنگامی که مواد و عناصر اولیه با مزاجهای حاصل در خویش به مرتبهٔ نهایی استعداد قبول صورت جدید رسیدند وبه آخرین درجات ومراتب انکسار وتوسط مابین اضداد نایل شدندو شدت وسورت آنها به اعتدال گرایید ودر اعتدال مابین کیفیات تابدانجا که تضاد مابین عناصر را شکست و خنثی و بی اثر ساخت و شباهت به هفت کوکب سماوی خالی از اضداد پیدا نمودند. در این هنگام شایستهٔ قبول صورتی افضل و فیضی اکمل و جوهری اعلا و اشرف از جوهر سایر موالید می گردد ولذا از ناحیهٔ عالم امر وتأثیر وتدبیر الهی صورتی را می پذیرد که جرم سماوی وعرش رحمانی پذیرفته وآن صورت عبارت است ازقوه ای روحانی و نفسی که هم مدرک کلیات و هم مدرک جزئیات و هم متصرف در معانی وصور است.

پس این نفس دروجود انسان (هرچنددرتعریف جامع وقدرمشترک مابین کلیه نفوس) یعنی کمال اول متعلق به جسم طبیعی آلی دارای حیات بالقوه (مندرج است ودراین جهت با نفس نباتی ونفس حیوانی مشترک است وکلیهٔ اعمال وافعال نفس نباتی ونفس حیوانی رادربدن انسان انجام می دهد ولی برآنها امتیازی دارد دراینکه) قادر است برادراک امور کلیه و انجام عمل فکریه و لذا برای این نفس به اعتبار داشتن مزیت قبول و فراگیری علوم ازمافوق خویش (یعنی عالم عقول) وقدرت بر تدبیر وتصرف درمادون خویش، دوقوهٔ دیگری است به نام قوهٔ علّامه وقوهٔ عمّاله که با قوهٔ اول، تصورات وتصدیقات را ادراک می کندوحق وباطل رادر مورد آنچه که تعقل و ادراک می کند تشخیص می دهد (وبه صحت ویا بطلان آنها پی می برد) و این قوه به نام «عقل نظری» نامیده می شود وبا قوهٔ دوم اعمال وصنایع مختص به انسان را (از قبیل ساختن ابنیه وعمارات ونقشه وطراحیهای دلفریب وپرداختن صورواشکال فریبنده از فلزات و احجار کریمه ویا حسن و قبح و انجام و ترک اعمال شایسته و ناشایسته را) استنباط

می کند و عمل نیك و پسندیده و یا عمل زشت و نکوهیده و انجام و یا ترك آنها را تشخیص می دهد و به خوبی و یا بدی آنها اعتقاد حاصل می کند و این قوه به نام «عقل عملی» نامیده می شود و این قوه ای است که فکر و رویه را در مورد افعال و اعمال و صنایع به کار می برد و در مورد آنها به خوبی دقت می کند تا بالأخره آنچه را که واقعاً نیك و یا از نظر او نیك است برگزیند.

برای این قوه (یعنی عقل عملی، دو صفت و حالت متضاد به نام جُربزه و بلاهت است (جربزه عبارت است از سرعت انتقال و تندروی زاید بر حد اعتدال تا به حدی که انسان را احیاناً در فهم مطلب از مسیر حقیقت منحرف سازد و به شاخهای گوناگون احتمالات و شقوق مختلف پرواز دهد و هم در عقل دخالت کند و بالاخره موجب شك و تردید و حیرت او در فهم و درك حقیقت گردد و بلاهت، خاموشی و سستی و کندی و عدم تحرك فکری و وقوف در حد معینی که احیاناً در سرحد جهل بسیط است) و حد متوسط مابین جربزه و بلاهت، حکمت است و این حکمت از نوع اخلاق و اوصاف است نه از نوع علوم و معارفی که به حکمت عملی و حکمت نظری منقسم می گردند. زیرا این دو قسم از حکمت به خصوص قسم اخیر یعنی حکمت نظری هر اندازه زیادتر باشد فضیلتش بیشتر است (برخلاف حکمتی که حد متوسط بین جربزه و بلاهت است و این حد متوسط، از طرفین افضل است) و این قوه (یعنی عقل عملی) خادم عقل نظری است و در بسیاری از امور از وی (در درك امور و حسن و قبح افعال و اعمال) استمداد می جوید (پس عقل عملی با استمداد از عقل نظری قیاسی ترتیب می دهد مرکب از یك صغرای جزئی و یك کبرای کلی) و رأی کلی (که کبرای قیاس است) نزد عقل نظری از ناحیهٔ اوست و رأی جزئی (که صغرای قیاس است) نزد عقل عملی و به تشخیص اوست که اورا آماده انجام عملی می نماید.

(صورت قیاسی که برای انجام عملی توسط این دو عقل ترتیب داده می شود مثل این است که گفته شود این کار عملی است نیکو و هر عمل نیکویی باید انجام داده شود. پس این کار باید انجام داده شود).

حکمت مشرقیه

نفس هنگام رسیدن به مرتبهٔ کمال عقلی و بی نیازی از حرکات فکری (به وسیلهٔ ترتیب قیاس برای انتقال از معلومات به مجهولات)، دو قوهٔ مزبور (یعنی عقل نظری و عقل عملی) به قوهٔ واحدی مبدل گشته و در این هنگام، علم او عین عمل و عمل او عین علم می گردد (و هرچه را اراده کند بی درنگ به وقوع می پیوندد و هرچه در خاطر او خطور کند صورت عمل به خود می گیرد) همان طور که علم و قدرت در مفارقات، نسبت به مادون خود یکی هستند (و علم آنها عین قدرت آنهاست چنانکه دربارهٔ خدا گفته اند «وانّما علمُه فعلُه» علم او فعل اوست).

تبصره

از برای انسان در بین کاینات، خواص و لوازم شگفت انگیزی است که جز او احدی از کاینات در آنها سهمی ندارد و از جمله اموری که ویژهٔ اوست و بیش از هرچیزی به وی اختصاص دارد، قدرت اوست بر تصور معانی و مفاهیم کلیه ای که به تمام معنی عاری و مجرد از ماده اند؛ تا بتواند به وسیلهٔ فکر و تأمل در آن معانی به مجهولات عقلیه پی برد. پس برای انسان هم قدرت تصرف در امور جزئیه و هم قدرت تصرف در امور کلیه است (تا با تصرف در هر دو قسم و ربط دادن آنها با یکدیگر و تشکیل قیاس صحیح بتواند نتیجهٔ مطلوب را چه در مقام علم و ادراك و چه در مقام فعل و عمل به دست آورد) و مسلم است که قسم دوم یعنی تصرف در امور کلیه، فقط اعتقاد به صحت و درستی اوست بدون آنکه موجب انجام فعلی و ترك فعل دیگری بشود مگر با انضمام یك رأی جزئی با آن رأی کلی (و تشکیل قیاسی از انضمام هر دو بایکدیگر).

پس هنگامی که رأی جزئی (که در حقیقت نتیجهٔ قیاس است) حاصل شد قوای دیگری که مبادی افعال و اعمال بدنی و از جنس حرکات اختیاری اند از حکم و فرمان قوهٔ متفکرهٔ تشکیل دهندهٔ قیاس تبعیت جسته و به انجام رأی جزئی مبادرت می کنند.

نخستین قوه، قوهٔ شوقیه است که انسان را بر انجام عمل برمی انگیزد و آخرین قوه، قوهٔ فاعله است که عضلات را برای انجام و مباشرت عمل تحریك می کند و کلیهٔ این قوا در آغاز امر از قوهٔ متصرف در کلیات که وظیفهٔ او اعطای قوانین کلیه و تعیین کبرای قیاس است از طریق فکر و اندیشه، استمداد می جویند چنانکه همگی از قوه دیگری که در مرتبهٔ متأخر از قوهٔ متصرفه قرار گرفته است استمداد می جویند.

پس برای نفس در مرتبهٔ ذات، دو قوه است، قوهٔ نظریه و قوهٔ عملیه چنانکه گذشت. قوهٔ نظریه برای درك صدق و کذب امور و قوهٔ عملیه برای تشخیص خیر و شر امور. و نیز قوهٔ نظریه برای درك امر واجب و امر ممکن و امر ممتنع و قوهٔ عملیه برای درك فعل جمیل و فعل قبیح و فعل مباح.

پس برای این قوه، شدت و ضعف است در مورد افعال و اعمال و رأی و ظن است در مورد ادراك کلیات و عقلیات و عقل عملی در کلیهٔ افعال و اعمال خویش در این عالم محتاج به وساطت بدن و به کار گرفتن اوست مگر به طور ندرت، مانند چشم زدن بعضی از نفوس پست فطرت بداندیش (که در این عمل نیازی به بدن ندارد) و اما افعال و اعمال خارق العاده صادر از بزرگانی که به مقام و مرتبه تجرد و کمال نایل شده اند (مانند انبیا و اولیا) باید گفت که صدور آنها از جنبهٔ دیگر و در مقام دیگری است (ماورای عقل نظری و عقل عملی).

و اما عقل نظری باید گفت که فقط در ابتدای امر (یعنی قبل از رسیدن انسان به مقام و مرتبهٔ کمال) محتاج به بدن و عقل عملی است نه دائما و در هر حال. بلکه گاهی در همین عالم (از بدن

بی نیاز گشته و بدون وساطت بدن وبکار انداختن اعضا و جوارح بلکه به نیروی نفس وباطن ذات خویش افعال واعمالی معجزه آسا وخارق العاده ازوی صادر می گردد) همان طور که در عالم آخرت (کلیهٔ اعمال وافعال را بدون وساطت بدن دنیوی انجام می دهد) ولی به شرط آنکه این شخص ازصنف بزرگان ومقربین درگاه الهی باشد واما اگر این شخص ازجمله «اصحاب یمین» باشد مبدأ و اساس کلیهٔ افعال و کلیهٔ تصورات وی عقل عملی است که اساس و بنیاد سعادت اخروی اووابسته به اوست. زیرا به زودی درمبحث معاد خواهیم گفت بهشت و اشجار و انهار وحور وقصور آن و سایر امور اخرویه همگی ناشی ازتصورات نفس جزئی شخص و امیال وشهوات نفسانی اوست همان طور که درآیهٔ شریفهٔ «ولکم فیها ماتدّعون» (وشماراست درآن هرآنچه خواهید ـ فصلت، آیهٔ ۳۱) وآیهٔ شریفهٔ «فیها ماتشهیه الأنفسُ وتَلَذُّالأعینُ» (ودر آن است آنچه هوس کنند دلها و لذت برند دیدگان ـ زخرف، آیهٔ ۷۱) بدین نکته تصریح شده است. و اما اگر این شخص از اهل شقاوت (و از «اصحاب شمال») باشد حکم دربارهٔ او نیز همین است که عقل عملی به وسیلهٔ آنچه که در دنیا کسب نموده وبدان تعلق خاطر داشته، مبدأ و منشأ عذاب وچشیدن درد و رنج و الم سوختن به آتش جهنم خواهد بود (آتشی که حاصل از تجسم اعمال و افعال دنیوی اوست).

پس جوهر نفس ازنظر ذات وفطرت خویش مستعد است که به وسیلهٔ عقل نظری راه کمال واستکمال را بپوید وذات خویش را به فروغ وجلوه هایی ازدرون ذات واز ناحیهٔ مافوق ذات مشتعل سازد و به وسیلهٔ عقل عملی از آفات و ظلمات رهایی و خلاصی یابد. و باید دانست که برای هریك از این عقل نظری و عقل عملی چهارمرتبه است.

اشراق نهم: در بیان اولین مراتب عقل نظری به نام عقل هیولانی

وآن مرتبه ای است که برای هر نفسی ازنفوس انسان برحسب اصل ذات وفطرت، هنگام تهی بودن وی ازکلیهٔ صور به نام استعدادپذیرفتن جمیع معقولات موجود است وبدین جهت به نام عقل هیولانی نامیده می شود. زیرا برای نفس دراین مرتبه، وجودی است عقلی ولی عقل بالقوه نه بالفعل. همانطور که برای هیولی (دراصل ذات وفطرت، قبل ازپذیرفتن هرصورتی از صورحسیه) وجودی است حسی ولی حسی بالقوه نه بالفعل. پس جوهریت نفس در آغاز تکون و حدوث، جوهریتی است ضعیف، نظیر جوهریت هیولی و شبیه به عرضیت بلکه ضعیف تر ازعرضیت. زیرا نفس دراین حالت ومرتبه، قوهٔ محض (وعاری ازهرگونه فعلیتی) است در حالتی که عرض درمرتبهٔ ذات خویش امری است بالفعل.

حکمت عرشیه

شاید بگویید که نفس از آغاز امر، عالم است به ذات خویش و به قوای موجود در ذات خویش به علم فطری نه اکتسابی. پس چگونه می توان گفت که نفس در آغاز امر جوهری است بالقوه (وعلم او به هرچیزی علمی است بالقوه درحالی که علم اوبذات خویش وقوای موجوددرذات خویش علم بالفعل است). لکن مادرپاسخ این سوال می گوییم (هرچندانسان، خود نوعی از حیوان است لکن) فطرت انسان از جهتی غیراز فطرت حیوان است و لذا آخرین درجات و مراتب فطرت حیوان نخستین درجات و مراتب فطرت انسان است. زیرا فطرتها و نشآت و درجات و مراتب آنها مختلفند وکلام ما فعلا در آغاز وابتدای نشو و نمای انسان است ازآن جهت که انسان است، یعنی ازآن جهت که جوهری است ناطق (ولایق تعقل و ادراك کلیات).

پس برای او در این حال، قوه و امکان وجودی است مخصوص به او و کمالی شایسته و مناسب آن وجود ونیز برای علم او قوه و کمالی است مناسب با آن. پس علم او به ذات خویش عین وجودذات اوست وعلم اوبه اشیاء عین وجوداشیاء برای ذات اوست. زیرا وجوداو(ازآن جهت که انسان است) وجود عقلی است و آنچه که حاصل برای امر عقلی و شایستهٔ اوست، بجز امر عقلی نخواهد بود. پس زمانی که وجود او وجودی است بالقوه، معقولات او نیز معقولات بالقوه اند. پس علم او به ذات خویش وعلم او به ماسوای ذات خویش، درآغازامر و ابتدای تکون و حدوث عبارت است از قوهٔ علم به ذات و قوهٔ علم به ماسوای ذات (نه علم بالفعل) وهراندازه که قوهٔ عاقله درجهت فعلیت رو به شدت نهاد معقولات او نیز به همین نسبت درجهت فعلیت وتحصل ووجود شدیدتر وقویتر گردد وهر اندازه که قوهٔ عاقله اودرجهت ذات و جوهر وجود ضعیف تر باشد، معقولات او نیز به همین نسبت ضعیف تر و مخفی تر باشند.

وهمان طور که نفس انسان تا زمانی که درمقام ومرتبهٔ حسی قرارگرفته (ومانندا طفال ویا غالب عوام الناس پا ازمقام ومرتبهٔ احساس فراتر نگذاشته است) کلیهٔ مدرکات او اموری حسی و ازجنس محسوسات اند ومادامی که درمقام ومرتبهٔ تخیل ودرمقام ومرتبهٔ توهم است کلیهٔ مدرکات ومعلومات اوهمگی ازجنس متخیلات ویا موهومات است، همین طور تازمانی که قوهٔ عاقلهٔ اومتعلق به بدن ومتأثر ازاحوال وآثار بدن وبه طورکلی وابسته ودرتحت نفوذ وامیال اوقرارگرفته است، کلیهٔ معقولات او ومعقول بالقوه اند، نظیر صور خیالیه ای که ازیك فرد انسان ویا حیوان ویا فلك ویا امورديگری که دروجود خارجی مقارن با ماده وعوارض ماده اند در آلت قوهٔ خیال مرتسم می گردند، با امکان تجرید آنها در ذهن از ماده و عوارض ماده و ملاحظهٔ آنها با یك صورت عقلی مجرد از هر چیزی شبیه صور افلاطونیه.

همچنین قوهٔ عاقله، قبل ازرسیدن به مرتبهٔ عقل بالفعل، مخالط با ماده ودستخوش فعل و

انفعالات بدنی است، بلکه مادهٔ بدنیه در این هنگام صورت حسی و نمایشگر این قوهٔ عاقله و مظهری از مظاهر وی در عالم حس و مبدأ قوای بدنی او است (که به امر و اشارهٔ او به انجام اعمال بدنی می‌پردازند) ولی در عین حال، همین قوهٔ عاقله دارای استعداد و شایستهٔ احراز وجود عقلانی است به وسیلهٔ اتصال به عقول کلیه و انفصال ورهایی از اسارت و انقیاد از قوای منفعلهٔ بدنیه که کار آنها تحریك قوای موجود در بدن و فعل و انفعالات تجددی است (از قبیل قوهٔ شهویه و غضبیه).

پس حال عاقل و معقول در جمیع درجات و مراتب یکسان و متناسب با یکدیگرند (و لذا بسیاری از اهل علم و دانش که در علوم و فنون طبیعی و یا علومی دیگر غیر از علوم الهی متبحرند و از قید اسارت و تعلق به عالم ماده و سرای طبیعت رهایی نیافته و ادراکات و معارف آنها فقط در اطراف مسایل طبیعی و کشف اسرار طبیعت و درك احوال و اوصاف و خواص ماده و یا دربارهٔ احکام و نوامیس و قوانین دور می‌زند، یا بطور کلی از علوم عقلی و معارف الهی و اسرار نهایی عالم ماورای طبیعت بی خبرند و یا غالباً ادراکات عقلیهٔ آنها آغشته با ادراکات حسیه و یا مرهون تخیلات و توهمات و صحنه سازیهای قوهٔ وهم و خیال است و عقل آنها همواره اسیر شبکه‌هایی از قوهٔ واهمه و یا قوهٔ متخیله است و قیاس آنها مخلوط و برهان آنها مغلوط است زیرا پرده‌ای از محسوسات و یا غباری از تخیلات و اوهام بر چهرهٔ عقل آنان نشسته است).

پس خلاصهٔ پاسخ ما این شد که مادامی که نفس در مرتبهٔ عقل بالقوه است خود نیز معقول بالقوه است و کلیهٔ معقولات او نیز معقول بالقوه‌اند و هنگامی که نفس به مرتبهٔ عقل بالفعل رسید، علم او به ذات او و علم او به کلیهٔ معقولات او، علم بالفعل خواهد بود. پس علم نفس به ذات خویش در آغاز فطرت و اوایل تکوین و حدوث از باب قوه و استعداد است (و چون به تدریج مقام و مرتبهٔ او بالا گرفت، علم او به ذات او و به سایر معلومات او علم تخیلی و توهمی است) و از باب تخیل و توهم همان طور که سایر حیوانات در همین حداند و علم آنها به ذوات خویش علم بالقوه و یا علم تخیلی و توهمی است، و باید دانست که اکثر نفوس انسانی از این مقام بالاتر نمی‌روند (و همان طور که گفتیم علم و ادراك آنها از مرتبهٔ احساس و یا مرتبهٔ تخیل و توهم تجاوز نمی‌کند) و اما آن کس که به مقام و مرتبه عقل بالفعل نایل گشته و علم او به ذات خویش علم عقلی و علم بالفعل است چنین شخصی به ندرت و در افراد بسیار کمی از افراد بشر دیده می‌شود که به مرتبهٔ کمال علمی که ویژهٔ حکمای راسخ در حکمت است رسیده‌اند.

پس نفس انسانی در آغاز فطرت، از جهت کمال حسی در آخرین درجات و مراتب اجسام و در نهایت عالم جسمانی قرار گرفته (و در عالم جسمانی مقام و مرتبه‌ای در جهت کمال حسی مافوق مقام و مرتبهٔ نفس در آغاز فطرت نیست) ولی از جهت کمال عقلی در هدایت عالم

روحانی قرار گرفته و در آیهٔ شریفهٔ «فَضُرِبَ بَيْنَهُم بسورٍ له بابٌ باطِنُه فيه الرَّحمةُ و ظاهِرُه من قِبَلِه العذاب» (بین آنان حصاری حایل گردد و بر آن حصار دری باشد که باطن و درون آن در بهشت ـــ رحمت است و از جانب ظاهر عذاب ـــ جهنم ـــ خواهد بود ـ سورهٔ حدید، آیهٔ ۱۳) بدین مطلب اشاره شده است. زیرا نفس، بابی است از ابواب الهی که خدای متعال بندگان را فرمان داده تا از آن باب در خانهٔ خدا که دارای حرمت و هم عرش اعظم است داخل بشوند همان طور که در قرآن مجید می‌فرماید: «وأتوا البيوتَ من ابوابها» (و از در خانه‌ها به خانه‌ها درون شوید ـ بقره، ۱۸۹).

خلاصه اینکه نفس در این عالم، صورت هر قوه و جهت فعلیت و کمال آن قوه است (زیرا کلیهٔ قوای ادراکی و تحریکی و آثار صادر از آنها همگی به امداد نفس و در تحت تدبیر و تصرف اویند) و همین نفس در عالم دیگر، مادهٔ هر صورت و مستعد قبول هر صورتی است (که در آن عالم بدان صورت جلوه‌گر می‌شود) پس نفس، مجمع البحرین یعنی محلی است برای اجتماع و التقای دو دریای مختلف، یکی دریای وجود جسمانی و دیگری دریای وجود روحانی.

پس اگر به ذات و حقیقت او در این عالم جسمانی توجه کنی، خواهی دید که او در این سرای جسمانی مبدأ و منشأ جمیع قوای جسمانی است که کلیهٔ صور حیوانی و صور نباتی و صور جمادی را در تحت امر و فرمان خود قرار داده است. زیرا همگی از آثار و لوازم وجود اویند در این عالم و اگر به ذات و حقیقت او در عالم عقلانی و سرای روحانی نظر کنی خواهی دید که او در برابر مکان عالم ملکوت قوه‌ای است عاری و تهی از هر صورتی و نسبت او بدان عالم نسبت بذر است به ثمره. زیرا بذر بذر است بالفعل و ثمره است بالقوه.

اشراق دهم: در بیان عقل بالملکه (دومین مراتب عقل نظری)

قبل از این گفتیم که عقل هیولانی (که نخستین مراتب عقل نظری است) عالمی است عقلی ولی عقل بالقوه که شایستهٔ این است که ذات و ماهیت و صورت هر موجودی در وی مرتسم گردد، بدون آنکه از ناحیهٔ وی صعوبت و دشواری و یا ابا و امتناعی از پذیرفتن آن صورت باشد. پس اگر پذیرش صورت موجودی بر وی دشوار آید یا به علت این است که آن چیز در حد ذات امری است ممتنع الوجود (مانند شریك الباری و اجتماع متقابلین) و یا اینکه موجودی است ضعیف الوجود و شبیه به عدم مانند هیولی و حرکت و زمان و لانهایت و یا اینکه موجودی است شدیدالوجود و در غایت قوت و شدت وجود به حدی که بر نیروی ادراك غالب و قاهر گردد و شدت وحدت نور وجود او بر دیدهٔ ادراك چنان کند که نور شدید محسوس بر دیدهٔ خفاش کند و این وجود شدید (که در عقل بشر نگنجد و چشم عقل از مشاهده آن عاجز و قاصر ماند) مانند وجود حضرت واجب الوجود و مجاوران درگاه او از نوع عقول کلیه و انوار قاهره

است. زیرا تعلق به مواد و احتجاب به حجب جسمانی موجب آن می شود که در قوهٔ عقلیه، ضعف و عجزی از ادراك قواهر نوریه و عقول کلیهٔ قادسه پدید آید (و بدین علت نتواند شاهد و ناظر نیر اعظم و اقمار تابندهٔ حریم او باشد). و چنین به نظر می رسد که اگر قوهٔ عقلیه به طور کلی از حجب جسمانی و قیود و علایق مادی رهایی یابد، بتواند آفتاب عالم تاب عرصهٔ هستی را (تاحدودی) و اقمار تابنده اورا به خوبی مشاهده کند و با تابش نور حق از قوه به فعلیت مطلق برسد.

پس هنگامی که در قوهٔ عقلیهٔ انسان این چنین نوری به نام شعاع عقلی از عالم عقل تابش کرد که نسبت او به قوهٔ عقلیه مانند نسبت نور آفتاب است به چشم. در این هنگام نخستین چیزی که از صور محسوسات که تاکنون معقول بالقوه بوده و در خزانهٔ قوهٔ متخیله محفوظ بوده اند در وی حاصل می گردد عبارتند از معقولات اولیه ای که کلیهٔ افراد بشر در فهم و ادراك آنها سهیم و مشترك اند، به نام اولیات و تجربیات و متواترات و مقبولات مانند جمله «الکلُّ اعظمُ من الجزء» که مطلبی است اولی و بدیهی و همه کس آن را می دانند «والارضُ ثقیلةٌ» که از طریق تجربه و احساس معلوم شده است و «البحرُ موجودٌ» که امری است متواتر و مشهود ولو اینکه شخصی تاکنون دریا را ندیده باشد و «الکذب قبیح» که مسئله ای است مقبول عامه مردم و یا مانند سایر صور و اموری که همه کس در فهم و درك آن مشترك اند و چون این صور نامبرده در قوهٔ عاقله انسان حاصل شدند بالطبع در وی اندیشه و تأمل در بارهٔ امور دیگری توأم با شوق و علاقهٔ جدیدی به استنباط و درك آن امور و جهشی به جانب مسایلی که تا به حال بر وی مجهول مانده اند پدید می گردد. پس حصول این معقولات و صور معلوم در نزد همه کس در ذات نفس (که دومین مراتب عقل نظری است) عقل بالملکه نامیده می شود. زیرا حصول آنها در نفس، کمال اول است برای قوهٔ عاقله از آن حیث که عقل بالقوه (و عاری از هرگونه صورتی) است همان طور که حرکت، کمال اول است برای امر بالقوه از آن حیث که بالقوه است. پس حصول این معقولات در نفس علت و موجب حصول کمال جدیدی در نفس به نام کمال ثانی خواهد بود از آن جهت که (نفس فاقد آنها بوده و) نسبت به آنها بالقوه بوده است و همین کمال ثانی، خود، کمال اول است برای نفس از آن جهت که بالفعل واجد آنها است (هر چند کمال ثانی است برای نفس از آن جهت که نسبت به آنها بالقوه بوده است و بنابر این نخستین مرتبه از مراتب چهارگانهٔ عقل نظری به نام قوه و مراتب سه گانهٔ بعد بنام کمالات نامیده می شوند).

اشراق یازدهم: در بیان عقل بالفعل

(قبلا گفتیم که حصول معقولات اولیه و مفاهیم بدیهیه در نفس، بالطبع علت اندیشه و تفکر در بارهٔ مسایل نظریه خواهد شد که نفس را به تفکر و اندیشه در بارهٔ آنها برمی انگیزد تا بدین

وسیله علوم و معقولات جدیدی را فراگیرد به نام کمالات ثانی) و اما این کمال ثانی (حاصل در عقل مستعد درنتیجهٔ تامل و اندیشه در مسایل)، سعادت حقیقی است برای انسان که به وسیلهٔ آن حیاتی بالفعل (یعنی حیات علمی و حیات عقلی) نصیب او می گردد. حیاتی که برخلاف حیات حیوانی در آن نیازی به ماده و آلات و قوای بدنی ندارد و این بدین علت است که صاحب این مرتبه از عقل نظری، خود از جمله اموری گردیده که از ماده و امکانات موجود در ماده، عاری و بری گشته و الی الابد باقی و جاودان اند و باید دانست که انسان بدین مقام و مرتبه (به وسیلهٔ دوچیز) نایل می گردد. یکی به وسیلهٔ افعال ارادی و تحصیل حدود وسطی به وسیلهٔ عقل بالملکه و استعمال قیاسات (در تصدیقات) و تعاریف (در تصورات) علی الخصوص براهین و حدودی (که اورا به مطلوب وی چه در باب تصدیقات و چه در باب تصورات هدایت وراهنمایی کند) و این فعل ارادی اوست در این مورد که به اراده و اختیار اوست (دیگری به فیضان نور و شعاع عقلی) ولی فیضان نور و شعاع عقلی به اراده و اختیار او نیست، بلکه به تأیید و الهام الهی است که به وسیلهٔ آن الهام و اشراق الهی آسمان و زمین و آنچه را که در آنها از عقول و نفوس وصور و قوا به ودیعت سپرده شده است مکشوف و روشن می گردد.

پس در این هنگام (که انسان به مقام و مرتبهٔ عقل بالفعل نایل گردیده است) حال او و کیفیت حصول کمالات نظری در نفس او عیناً مانند حال و کیفیت حصول کمالات اولیه است، در این جهت که حصول هردوحالت برای نفس امری است بر سبیل لزوم و ضرورت و بدون احتیاج باکتساب و تأمل (زیرا همانطور که حصول کمالات اولیه برای نفس در آغاز امر که فقط دارای عقل بالقوه است امری ضروری و بدون اعمال فکر و اندیشه است، همین طور حصول کمالات نظری برای نفس در مرتبهٔ عقل بالفعل، امری لازم وضروری و بدون احتیاج به اعمال فکر و اندیشه است. بلکه کلیهٔ مسایل اعم از تصدیقات و تصورات در این مقام و مرتبه در نفس او بالفعل حاضر و مشهود اوست). پس مراتب انسان بر حسب استکمال بدین ترتیب، منحصر است در سه مرحله. یکی نفس کمال حاصل در نفس، دیگری استعداد قریب برای حصول کمال، دیگری استعداد بعید.

پس نخستین مرحله (برحسب این ترتیب) عقل بالفعل است ودومین مرحله، عقل بالملکه است وسومین مرحله، عقل هیولانی است. وعقل بالفعل را بدین جهت عقل بالفعل نامیده اند که برای نفس در این هنگام قدرت و توانایی این است که کلیهٔ معقولات اکتسابی خودرا هرآن که بخواهد بدون زحمت فکر واندیشه، درذات خویش مشاهده کند. وحصول این مقام و مرتبه، درنتیجهٔ تکرر مطالعهٔ معقولات، پی درپی و کثرت مراجعه به مبدأ فیاض و اتصال به ساحت قدس الوهی است پی درپی ودرهر حال، تا آنگاه که ملکهٔ رجوع به جناب قدس ربوبی و اتصال به ساحت مقدس الوهی در وی پدید آید و بدین جهت کلیهٔ معقولات و معلومات او دریك ذات

عقلانی که به منزلهٔ اصل و مبدأ کل است مخزون و محفوظ بماند (و با اتصال و توجه به جانب او که خود از انوار قاهرهٔ الهیه است بی درنگ بروی تجلی کند).

اشراق دوازدهم: در عقل مستفاد

عقل مستفاد در حقیقت، همان عقل بالفعل است هنگامی که بتواند کلیهٔ معقولات وصور علمیه را به وسیلهٔ اتصال به مبدأ فعال درذات وی مشاهده کند (ودر حقیقت، عقل بالفعل حصول وحضور کلیهٔ معقولات است درذات عقل، حصول وحضور بالفعل و عقل مستفاد، مشاهدهٔ کلیهٔ معقولات است در ذات عقل فعال).

عقل مستفاد را از آن جهت عقل مستفاد گفتند که نفس، آن معقولات را ازمافوق خود یعنی عقل فعال استفاده می کند. پس انسان از این جهت، تمام و کمال و مرتبهٔ نهایی عالم عود و صورت عالم عود است (که در سیر صعودی و قوس صعود بدانجا منتهی می گردد و بدان مقام و مرتبه نایل می شود) همان طور که عقل فعال در سیر نزولی و قوس نزول، کمال عالم بدو و غایت و نهایت اوست. زیرا غایت و مقصود نهایی از ایجاد عالم جسمانی و انواع کاینات و محسوسات این عالم، فقط خلقت انسان بوده و غایت و مقصود از خلقت انسان نیل به مقام و مرتبهٔ عقل مستفاد، یعنی مشاهدهٔ معقولات و اتصال به ملاء اعلی بوده است؛ و اما خلقت سایر کاینات یعنی نباتات و حیوانات تنها برای ضروریات حیات انسان بوده است تا که آنها را به خدمت خویش درآورد (و ازخواص و آثار مکنون در طبیعت نباتات و برخی ازحیوانات ولحم و شحم و پوست و پشم و عظم آنها درضروریات حیات هم چنین در حمل و نقل اثقال توسط آنها استفاده کند) و نیز (خلقت سایر کاینات از نباتات و حیوانات) برای این بوده است که تفاله و سفالهٔ موادی که انسان از جوهر و عصارهٔ تصفیه شده آنها آفریده شده است به بوتهٔ اهمال گذاشته نشده باشد (بلکه نباتات و حیوانات از آنها آفریده شده باشد). پس عنایت الهیه چنین اقتضا نمود که هیچ حقی در طبیعت فوت نشود (و ازقلم قدرت و تکوین ساقط نگردد) بلکه هر مخلوقی از مخلوقات متنوعهٔ عالم به سهم و نصیبی از سعادت که شایستهٔ اوست نایل گردد.

اشراق سیزدهم: در مراتب قوهٔ عملیه (و یا عقل عملی)

مراتب عقل عملی نیز برحسب استکمال به چهارقسم منقسم و بدان منحصر اند.

مرتبهٔ اول عبارت است ازتهذیب ظاهر با به کار بردن نوامیس الهیه و عمل به شرایع نبویه (از قبیل نماز وروزه و حج و عمل بسایر واجبات و فرایض و احتراز ازمحرمات ومنهیات).

مرتبهٔ دوم عبارت است ازتهذیب باطن و تزکیه و تطهیر قلب ازملکات ناپسندیده و اخلاق و اوصافی که موجب تاریکی دل می گردند.

مرتبهٔ سوم عبارت است از تنویر قلب به نور و فروغ صور علمیه وصفات پسندیده.

مرتبهٔ چهارم عبارت است ازفنای نفس ازذات خویش (واستغراق درذات وصفات الهی) و چشم دل ودیده باطن را منحصراً برای مشاهده حق و جلوات او به کار بردن و نظر وهمت خویش را صرفاً به جانب حضرت رب الارباب و ساحت کبریای او معطوف داشتن و این آخرین مراتب ومرتبهٔ نهایی سیر وسلوك به جانب خدا است برای صراط نفس وشاهراه هدایت؛ و باید دانست که بعد ازطی این مراتب نامبرده، منازل و مراحل بسیاری است که از نظر تعداد کمتر از مراحلی که انسان قبل از این طی نموده است نخواهند بود ولکن لازم است که شخص درباره اموری که انسان آنها را بجز ازطریق مشاهده وحضور دردرك نخواهد نمود به اختصار بکوشد و از اطناب و اطالهٔ کلام بپرهیزد. زیرا الفاظ و عبارات ازرسانیدن معانی و مطالبی که جز ازطریق نورانیت باطن و تجلیات معنوی مفهوم نمی گردند قاصر وعاجزاند. زیرا برای افراد کامل، پس از سیر وسلوك و طی مراحل و منازل و سفر به منزلگاه قرب و وصول به حق، سفرهای دیگری است، بعضی به نام «سفر در حق» (و غواصی در بحر بی کران ذات وصفات) و بعضی به نام «سفر ازحق به سوی خلق»، به معاونت حق وقوت وشدت نور اوچنانکه سفر اوبسوی خدا وطی مراحل چهارگانه قبلی به وسیلهٔ قوه وقدرت قوا و نورانیت مشاعر و مدارك سالك است. هرچند «سفر الی الله» و طی مراحل چهارگانه نیز به هدایت و ارشاد خدا ولطف و عنایات او است که شامل حال هرکس که بخواهد می شود.

آنچه که تابه حال (در مورد نفس و قوای نفس و اقسام آنها) گفتیم احوال نفس و احکام و اوصافی است که از لحاظ تصور و ادراك مربوط به ما قبل از تکوین و حدوث نفس ومابعداز تکوین و حدوث اوست (که ما آنها را صرفاً برای علم و اطلاع شما ودرك معانی ومفاهیم آنها برسبیل تصور شرح و توضیح دادیم) و اینك می پردازیم به اثبات وجود آنها.

شاهد دوم

در بیان انیت و اثبات وجود نفس ناطقه و احوال آن و اشاره به اموری که مافوق نفس و اموری که مابعد نفس و دراختیار و ارادهٔ اوست از امور قیامت؛ و در این شاهد، اشراقاتی است

اشراق اول: در اثبات قوهٔ عاقله برای انسان

در انسان قوه ای است روحانی (به نام قوهٔ عاقله) که جدا می کند صورت ماهیت کلیهٔ

هر چیزی را از ماده و قشرها و عوارض ماده، همان طور که قوهٔ غاذیهٔ حیوان، عصاره و جوهر غذا را در مراتب چهارگانهٔ هضم از قشرها و غلافها و سفاله ها جدا می سازد و مسلم است که هر ادراك و اتصال (و رابطه ای که مابین مُدرِك و مُدرَك بر قرار می شود) به وسیلهٔ نوعی از تجرید (و جداسازی صورت از ماده) است با این فرق که نیروی حس در ادراك حسی، صورت محسوس را از ماده جدا می سازد، به شرط حضور ماده و نیروی خیال در ادراك خیالی، صورت هر امر محسوسی را (هنگام غیبت ماده) از ماده و برخی از عوارض ماده (از قبیل وضع و اَین ومتی، نه از قبیل شکل و تعداد) و نیروی وهم، صورت را از ماده و از کلیهٔ عوارض ماده جدا می سازد با حفظ نسبت و اضافهٔ آن صورت به ماده (زیرا قوهٔ خیال، صور جزئیه را از قبیل صورت زید و عمرو، و قوهٔ واهمه، معانی جزئیه را از قبیل محبت و یا عداوت به شخص معینی را ادراك می کند).

و اما عقل و قوهٔ عاقله انسان صورت را به طور کلی و عاری و جدا از هر قید و شرطی ادراك می کند. پس قوهٔ عاقله، در امر محسوس، عملی را انجام می دهد که آن را به طور کلی معقول (و ذاتی عاری و مجرد از هر امری زاید بر ذات وی) بنماید و این فعل و عمل صادر از عقل (یعنی فعل ادراك و عمل تجرید صورت از ماده تجرید کلی) به مشارکت وضع ماده و رابطهٔ آن با قوهٔ عاقله نیست و در حالی که هر قوهٔ جسمانی چنانکه قبلا معلوم شد هیچ فعل و عملی را انجام نمی دهد مگر با مشارکت وضع و ناچار فعل قوهٔ جسمانیه، صورتی است معین و مختص به وضع و جهت و کمیت مخصوصی. پس چنین صورتی صورت مطلقه و صورت کلیهٔ قابل حمل بر افراد کثیری نخواهد بود، بلکه صورتی است محسوس و جزئی و مخصوص به فرد معین. پس ثابت شد که قوه ای که صورت کلی و مفهوم عالی را تعقل می کند موجودی است مجرد از ماده.

و از جمله اموری که حاکی از وجود قوهٔ مجردی است در انسان این است که قادر بر ادراك اموری است که وجود آنها درخارج ممتنع است، مانند اجتماع ضدین با هم و اجتماع عدم و ملکه با هم و چون این امور در نفس موجودند، لذا ما می توانیم حکم کنیم به اینکه هیچ یك از آنها در اجسام موجود نخواهند بود (زیرا حکم به عدم وجود آنها در اجسام فرع بر تصور آنها است و حکم بر شیء بدون تصور آن شیء ممکن نیست). و همچنین ما می توانیم حرکت و زمان و لانهایت را که وجود هر یك از آنها درماده و در عالم اجسام محال است ادراك کنیم. و نیز از جمله شواهد بر وجود قوهٔ عاقله، ادراك وحدت مطلقه و ادراك معنی بسیط عقلی است (که به هیچ وجه قابل انقسام نیستند) وحال آنکه هرچه که در جسم حلول می کند به تبعیت جسم قابل انقسام است (پس قوهٔ عاقله ادراك کننده این امور جسم و جسمانی نیست).

اشکال و حل آن

اگر کسی (برگفتار ما دایر بر اینکه وحدت عارض بر جسم نمی گردد والا با انقسام جسم،

منقسم می گردید) اعتراض کند و بگوید که وحدت گاهی عارض بر جسم می شود و بر وی حمل می گردد، ما در پاسخ این اعتراض می گوییم وحدت جسم مانند وجود جسم قابل انقسام است، ولی انقسام بالقوه نه بالفعل. زیرا وحدت جسم مانند وجود جسم عبارت است از اتصال جسم و امتداد آن. پس این وحدت مانند خود جسم قابل انقسام به اقسامی است ولی بالقوه نه بالفعل. و اما وحدت مطلقه که به هیچ وجه قابل قسمت نیست (نه بالذات و نه به تبعیت غیر) این چنین وحدتی ناچار وحدتی است مجرد از هر چیزی (نه وحدت عارض بر جسم مثلا، و این وحدت مطلقه که به هیچ وجه قابل قسمت نیست یا عبارت است از نفس مفهوم وحدت و یا وحدت حَقّهٔ حقیقیه که صفت حقیقت وجود و عین اوست).

بلکه هر معنا و حقیقتی از حیث نفس ذات و حقیقت و به شرط جدا ساختن او از ماسوای نفس و حقیقت او نیست مگر امر واحدی که تجزیه و انقسام او به دو چیز مختلف محال و ممتنع است و نفس ناطقه، بسیاری از این قبیل اشیاء را با قید وحدت و تجرید از ماسوا ادراك می کند. پس اگر ادراك این امور به وسیلهٔ قوهٔ جسمانی بود، بدون شك و تردید به تبعیت قوهٔ جسمانیه قابل قسمت بودند و لازم می آمد که جزئی از آنها بدون جزء دیگری در محل واحد پدید گردد (زیرا تقسیم عبارت است از تفکیك شیء به اجزاء یا به آحاد مختلف).

شیخ شهاب الدین سهروردی در کتاب *حکمة الاشراق*، بر پاسخ از اشکال مذکور (و درحقیقت بر اصل استدلال بر تجرد نفس از طریق تصور مفهوم وحدت) اعتراض نموده و حاصل اعتراض او این است که (وحدت جسم امری است اعتباری و موجود در ذهن نظیر فوقیت و تحتیت جسم نه امری اصیل نظیر بیاض و یا مانند جسم، موجود در خارج ودلیل شما و همچنین پاسخ مذکور مبتنی بر این است که وحدت، امری اصیل و موجود در خارج باشد) اگر بالفرض وحدت جسم مانند بیاض، امری اصیل و موجود در خارج باشد ناچار عرضی است ثابت که با فرض و توهم ما باطل وزائل نمی گردد و در این صورت می پرسیم که آیا در هر جزئی از اجزای وهمیهٔ فرضیهٔ جسم، جزئی از وحدت متحقق است و یا کل وحدت و یا هیچ کدام.

در صورت اول لازم می آید که وحدت خارجیه دارای اجزای وهمیه باشد و بنابراین وحدت نیست (و این امر از دو طریق باطل است. یکی اینکه اصولا وحدت منافی با داشتن اجزاء است و دیگری اینکه وحدت خارجیه چگونه دارای اجزای وهمیه خواهد بود).

در صورت دوم لازم می آید که جسم، بر حسب امکان انقسامات غیرمتناهیه مشتمل بر وحدتهای غیرمتناهیه و واحد به وحدتهای غیرمتناهیه باشد ودر صورت سوم لازم می آید که جسم، به طور کلی از وحدت جسمیهٔ خارجیه خالی باشد و بنابراین برای وحدت، صورتی در خارج نباشد (در حالتی که فرض ما این بود که وحدت در خارج موجود است).

این بود خلاصهٔ اعتراض شیخ اشراق، ولی ما در پاسخ این اعتراض می گوییم اولا این

اعتراض، نقض می شود به وجود وحدت برای جسم در ذهن. (زیرا شما معترفید به ثبوت وحدت برای جسم درذهن وچه خواهید گفت در مورد وحدت ذهنیه بس ازورود انقسام بر جسم درذهن. پس آنچه که در پاسخ سؤالات و شقوق سه گانه در مورد وحدت ذهنیه اختیار می کنید همان را در مورد وحدت خارجیه نیز اختیار کنید).

ثانیا اینکه، برای شیء متصل (مانند خط وسطح و جسم)، قبل از عروض قسمت، هیچ جزئی بالفعل نه درخارج ونه درذهن موجود نیست (زیرا وجود جزء بالفعل، منافی ومانع اتصال و وحدت اوست) و پس از عروض قسمت، هویت و حقیقت او (به عنوان یك موجود واحد متصل) معدوم می گردد و هویت دیگری از نوع او به صورت دو قطعه و یا قطعات بیشتری که در وجود و تعین مغایر ومباین با او هستند پدید می گردد و نسبت جزئیت به آن قطعات متکثر متعدد، بر سبیل تشبیه و مسامحه در تعبیر است (زیرا هویات یعنی قطعات منفصل از یکدیگر در حال انفصال و جدایی، هر کدام موجودی مستقل به خود هستند و جزء موجود متصل واحد مفروض نیستند بلکه شبیه اجزای یك متصل واحدند نه اجزای آن).

حجت دیگر

در نهاد انسان قوه ای است که معقولات (یعنی صور کلیهٔ ذهنیه را) از ماده و عوارض ماده جدا می سازد (وذات آنها را با حالت تجرد ازماده و عوارض ماده تعقل می کند) و در این حال این سؤال پیش می آید که تجرد آنها از ماده و عوارض ماده از ناحیهٔ ذات و به اقتضاء ذات آنها است ویا به علت اموری است که از آنها گرفته شده ویا از ناحیهٔ نیرویی است که آنها را از آن امور جدا ساخته.

فرض اول ایجاب می کند که کلیهٔ افراد موجود از این حقیقت همگی مجرد از ماده و عوارض ماده باشند و بنابراین باید هیچ فردی از این حقیقت در خارج نیز مقارن با ماده و عوارض ماده نباشد زیرا امر ذاتی قابل تغییر و تخلف پذیر نیست.

فرض دوم مستلزم تناقض است (زیرا اگر تجرد آنها از ناحیهٔ وجود عوارضی است که ازآنها گرفته شده اند. پس وجود آنها شرط تجرد آنها است. پس آنها هم مجردند و هم غیرمجرد، مجردند به لحاظ آنکه وجود آنها در تجرد آنها دخالت دارد و غیرمجردند به حکم فرض تجرید آنها از آن عوارض).

وچون فرض اول ودوم باطل اند پس فرض اخیر (دایر بر اینکه تجرد صور عقلیه از ناحیهٔ نیروی مذکور است) باقی می ماند. پس وجود این نیرو وجود جسمانی و وجودی متمرکز در جسم و ماده جسمانی نیست.

اشراق دوم: در بیان اینکه نفس انسانی جوهری است قائم به ذات خود نه قائم به محل

چون ادراك شیء عبارت است ازحصول صورت شیء برای شیء مُدرِك، بنابراین هرکس که ذات خویش را ادراك کند، ناچار باید مفارق از محل و قائم به ذات خویش باشد. زیرا اگر قائم به محل باشد، هرآینه صورت ذات او حاصل در ذات او نخواهد بود، بلکه حاصل در محل خواهد بود. زیرا وجود حال، وجودی است متعلق به محل (و بنابراین، صورت ذات نیز حاصل در محل خواهد بود نه حاصل در نفس ذات) در حالتی که این خلاف فرض ما است.

سپس باید دانست که ما ذات خویش را به ذات خویش (نه به امری سوای ذات خویش) ادراك می کنیم زیرا هرگز از ذات خویش غافل نیستیم (و همواره به ذات خویش ناظر بوده وذات ما درنزدذات ما حاضر است واگر ذات خویش را جز به ذات خویش، بلکه به امری سوای ذات خویش، ادراك می کردیم هرآینه در پاره ای از اوقات از ادراك ذات خویش غافل بودیم زیرا وجود واسطه و سبب در همهٔ اوقات میسر نیست) واما علم ما به این علم وتوجه ما به اینکه ما عالم به ذات خویش هستیم ممکن است که گاهی از آن غافل باشیم وندانیم که ما بالفطره عالم به ذات خویش هستیم (زیرا علم ما به ذات خویش عین وجود ما است) ولی علم باین علم عین وجود ما نیست بلکه علم به این علم مانند علم ما به سایر امور خارج ازذات ما است که ممکن است گاهی از ادراك آنها غافل باشیم.

بحث و تحصیل عرشی

(در اینجا اشکالی پیش آمده و) چنین گفته اند که (اگر ذات هرکس حاضر در نزد ذات و حضور ذات برای ذات عبارت است از حصول صورت ذات در نفس ذات نه در محل دیگری پس) چرا جمعی از عقلا در جوهریت نفس شك وتردید پیدا کرده اند (در حالی که حضور ذات برای ذات وحصول صورت ذات در نفس ذات شاهد و گواه بر جوهریت اوست. زیرا عرض، قائم به غیر است نه به ذات خویش و حضور آن مانند وجود آن برای غیر است نه برای ذات خویش).

بعضی از حکما به این اشکال چنین پاسخ داده اند که این شك و تردید ناشی از عدم اطلاع و آگاهی آنان از مفهوم جوهریت است. ولی این پاسخ از نظر ما درست نیست زیرا ما می گوییم چه می گویید دربارهٔ اشخاصی از قبیل جالینوس و پیروان او که با علم و آگاهی کامل از اصطلاحات ومسایل فلسفی و اطلاع ازمفهوم جوهر و عرض معذلك درجوهریت نفس شك و تردید حاصل نموده اند.

پس جواب صحیح این است که بگوییم معنی ومفهوم جوهر را که حکما آن را جنس برای انواع جوهریه می دانند جزء وجود آنها نیست، بلکه جزء ماهیات کلیهٔ آنها است وبنابراین

هر گاه وجود یکی از جواهر (مانند نفس) از طریق شهود حضوری معلوم و مکشوف گردید ممکن است که در عین حال شك و تردید حاصل کند در اینکه آیا مفهوم جوهریت داخل در ذات و ماهیت اوست و یا خارج از ذات و ماهیت اوست (زیرا علم شهود حضوری، علم به وجود شیء است نه علم به ماهیت آن و لذا ممکن است که با علم شهود حضوری به وجود چیزی علم به ذات و ماهیت کلیهٔ آن چیز حاصل نشود و ذات و ذاتیات آن در نظر شخص مجهول و یا مشکوك بماند.

و اما اینکه گفته اند که ثبوت ذاتیات هر چیزی برای آن چیز امری بدیهی و غیر قابل شك و تردید است به هیچ وجه منافی با گفتار ما نیست. زیرا مقتضای این قاعدهٔ علمی این است که برای کسی در ثبوت مفهوم امر ذاتی برای مفهوم ذات و ماهیت آن نه برای وجود آن تردیدی حاصل نشود. پس بداهت ثبوت امر ذاتی برای نفس ذات و ماهیت مستلزم ثبوت آن برای وجود آن نیست و بنابر این علم به ثبوت جوهریت برای مفهوم ذات و ماهیت کلیهٔ نفس مستلزم علم به ثبوت جوهریت برای وجود نفس که از طریق شهود و حضور معلوم ما می گردد نیست).

پس عجب نیست از آن گروهی که خدا را فراموش کرده و خدا آنان را از شناخت ذات و گوهر خویش محروم ساخته است تا که در جوهریت نفس تردید نموده اند با آنکه هیچ آنی از ذات خویش محجوب و غافل نبوده اند و دلیل این غفلت و تردید این است که مفهوم جوهر صورتی است حاصل در ذهن و هر صورت حاصل در ذهن محتمل شرکت مابین افراد کثیری است، در حالتی که وجود نفس، همان است که هر کسی به لفظ «انا» (در زبان عربی و لفظ «من» در زبان فارسی) به آن اشاره می کند و مسلم است که آنچه که با این لفظ به آن اشاره می شود، در وجود، غیر آن چیزی است که به لفظ «هو» (و یا لفظ «او») به آن اشاره می شود و بنا بر این ممکن است که اول را (که به لفظ «انا» به آن اشاره می کند) مشاهده کند و از دوم (که از آن به لفظ «هو» اشاره می کند) غافل بماند.

حجت دیگر

(دلیل دیگر بر تجرد نفس ناطقه این است که) شخص تو هیچگاه و در هیچ حالی از احوال از ذات خود غایب و غافل نیستی، بلکه در جمیع احوال حتی در حالت خواب و یا حالت اغما و بی هوشی از ذات خویش آگاهی، در حالتی که گاهی از کلیهٔ اعضای درونی و برونی و یا از هر یك از آنها در وقت معینی غافل و بی خبری. پس تو موجودی هستی ورای این اعضا و جوارح.

حجت دیگر

دلیل دیگر اینکه اگر خویشتن را چنین فرض کنی که در آغاز خلقت (قبل از التفات و توجه و تماس و ارتباط به چیزی از موجودات این عالم) با صحت و سلامتی بدن و کمال عقل و درایت،

در یك نقطه ای از هوای آزاد و گشاده ای افتاده ای بدان گونه که اعضای بدن تو از قبیل دست و پا بدون آنکه از بدن قطع و جدا شده باشند از یکدیگر فاصله بگیرند و با هم تماس و تلاقی نداشته باشند و در این حالت هیچ یك از حواس ظاهری و یا باطنی خویش را برای احساس و ادراك چیزی به کار نگماری، در این حالت ذات خویش را بدان گونه که فقط ذات تو و فاقد هر چیزی بجز ذات تو است خواهی یافت. پس در این حالت مفروض، ذات خویش را به نفس ذات خویش بدون واسطه و دلیلی خواهی یافت و شناخت. پس ذات و گوهر نفس تو امری است ماسوای جسم و عوارض جسم که در این حالت هنوز ادراك نشده اند (و در این حالت آنها را در ذات خویش نیافتی).

بعضی بر این دلیل چنین اعتراض کرده اند که شاید من در این حالت به وسیلهٔ این فرض ذات خود را ادراك کنم. پس ادراك ذات خود به وسیلهٔ این فرض است که فعلی است صادر از من. پس این فعل، واسطهٔ ادراك من است (در حالتی که شما می گویید ادراك ذات در این فرض بدون واسطه است). ولی به این اعتراض چنین پاسخ داده اند که این فرض، ترك فعل است نه فعل. اما بهتر آن است که در پاسخ این اعتراض بگوییم که این فرض، ظرفی است که در آن ترك هر گونه فعل و عملی ملحوظ و منظور گردیده است تا که کاشف از وجود چیزی باشد که خود به قبل از آن فرض موجود بوده نه به سبب آن فرض.

حجت دیگر

دلیل دیگر اینکه بدن تو و اعضای بدن تو به علت وجود حرارت غریزیه که موجب تحلیل و نقصان بدن است و یا به علت وجود سایر علل و اسبابی مانند امراض مولد حرارت و استعمال مسهلات (و امور تقلیل دهندهٔ وزن و حجم بدن)، دائماً در معرض تحلیل و ذوب و نقصان قرار گرفته (و هر لحظه در اثر عوامل مذکور مقداری از حجم آن کاسته می گردد تا به جای آن از طریق تغذیه، بدل مایتحلل برسد و مجدداً بر حجم بدن و اعضای بدن بیافزاید) ولی ذات و حقیقت تو از آغاز طفولیت تا آخرین لحظات حیات ثابت و به حال خود باقی است. پس تو به آن ذات ثابت باقی، تو هستی، نه به بدنت.

حکمت عرشیه

جمعی از حکما گفته اند این دلیل قابل نقض است به سایر حیوانات (چون می توان عین این دلیل را در مورد سایر حیوانات اجرا نمود و با این دلیل ثابت نمود که سایر حیوانات هم دارای نفس مجرد اند) زیرا اسب مثلا که یکی از حیوانات است، بدن و اعضای بدن او نیز (به علت وجود عوامل مذکور) دائماً در معرض تحلل و نقصان است و این امری است معلوم و

مسلم. پس اگر نفس او چنانکه حکما گفته اند در یك جرم بخاری تحلل پذیر و یا در یك عضو محتاج به تغذیه و قابل تحلل، منطبع می بود هر آینه باید در هر سال بلکه در هر هفته (ذات و هویت او به ذات و هویت دیگری تبدیل یابد و) اسبی جدید به وجود آید و حال آنکه حدس و تجزیه و تحلیل علمی حاکم بر بطلان این مطلب است. پس باید گفت که برای حیوان نیز نفسی است مانند نفس ما (مجرد از ماده).

شیخ الرئیس و شاگردان او و جمعی دیگر از حکما گاهی منکر بقای ذات در ماسوای انسان شده اند (و گفته اند که ذات حیوانات در تحلل و تحول ابدانشان تحول و تبدل پیدا می کند و همواره به یك حال باقی نمی ماند) و گاهی دیگر از این رأی عدول نموده و برای انسان و سایر حیوانات نیز نفس مجرد قایل شده اند و گفته اند که فرق مابین انسان و حیوان در این جهت دشوار است.

ولی شما پس از تأمل در گفتارهای گذشته ما (و توجه به مقامات و درجات و مراتب نفس) به زودی اذعان خواهید نمود به اینکه حیوانات در داشتن نفسی مجرد از عالم حس و ماده نه از عالم مثال و صورت مثالی، به نام نفس متخیله با انسان مشارکت دارند (و آنها نیز مانند انسان دارای مرتبهٔ تخیل و نفسی به نام نفس متخیله اند که می توانند محسوسات را عاری از قشر و غلاف ماده ولی با لباس صورت مثالی در ذات خویش ادراك کنند).

علاوه بر این بعضی از ادله و براهین تجرد نفس (از قبیل سه برهان اخیر) فقط دلالت دارند بر تجرد نفس از بدن محسوس و عوارض آن، نه تجرد نفس از کلیهٔ صور حتی صور خیالی مثالی. و این تجرد (یعنی تجرد نفس از بدن محسوس و عوارض آن) تجردی است که سایر حیواناتی که دارای قوهٔ باطنی و قادر بر شعور و التفات به ذات خویش اند در این جهت با انسان شرکت دارند. و بعضی از آنها (مانند برهان تعقل مفاهیم کلیه و برهان تعقل وحدت مطلقه) دلالت دارند بر تجرد نفس از هر دو عالم (یعنی عالم حس و طبیعت و عالم مثال و صورت) و این تجرد مختص به انسان عارف کامل است. و به زودی خواهی دانست که اصناف و طبقات مردم همگی در درجه و مرتبهٔ واحدی از مراتب و مقامات نفس نیستند (بلکه درجات و مقامات نفسانی آنها مختلف اند حتی غالباً در هر مرتبه ای از مراتب نفس نیز مختلفند).

اشراق سوم: در بیان اینکه محل حکمت و درك علوم و معارف کلیه، قوه ای است مجرد از ماده

هر صفتی و یا هر صورتی (از قبیل الوان و اشکال و مقادیر و صور گوناگونی) که به وسیلهٔ علت و سببی (خارج از ذات جسم) در جسم حاصل می گردد، هنگامی که آن صفت و یا آن صورت از آن جسم زایل شد و جسم از آن صفت و یا صورت تهی گردید، ناچار آن جسم در

تحصیل مجدد آن صفت و صورت و اعاده آن محتاج به سبب و علت و یا سببیت و علیت جدیدی است، بدون آنکه ذات جسم به تنهایی و بدون آن علت و سبب جدید کافی در استیناف و اعادهٔ آن صفت و صورت باشد. زیرا تحصیل آن صفت و صورت در شأن جسم و از ناحیهٔ ذات وی نیست (والاّ هر جسمی به خودی خود دارای آن صفت و آن صورت می بود) ولی از شأن نفس و در قدرت و اختیار اوست که اگر صور عقلیه و مسایل علمیه ای را از معلم و یا از طریق فکر و تأمل تحصیل نمود و احیاناً از نظر او محو شدند مجدداً آنها را به خاطر بیاورد و در استحضار و استرجاع آن صور نیازی به معلم و یا فکر و تأمل در بارهٔ آن صور و مسایل نداشته باشد، بلکه این عمل را به ذات خویش انجام دهد پس با این دلیل می توان گفت که نفس برتر از آن است که موجودی جرمانی و جسمانی (و متمرکز در ماده و محل جسمانی) باشد. پس نفس موجودی است روحانی و مجرد از ماده و محل.

و نیز هیچ جوهر مادی (مانند جسم و هیولا) ممکن نیست که در آن واحد صور بسیاری زاید بر یك صورت در وی جمع و بر روی وی متراکم شوند و ممکن نیست که کلیهٔ علوم همگی در یك دفتر ثبت گردند ولی نفس، لوحی است که در آن واحد علوم گوناگون و صنایع و حرفه های بی شماری در وی نقش بندند و در ذات وی اخلاق و آداب و اغراض و نیات و مقاصد مختلفی جمع شوند. پس باید اذعان کنید به اینکه نفس دفتری است روحانی و لوحی است ملکوتی که صور علوم و معارف (و اخلاق و نیات و مقاصد گوناگون) در وی جمع شده و در عین حال بر روی یکدیگر متراکم نمی شوند، چنانکه صور جسمانیه در هیولای جسمانی متزاحم و متراکم شده (و وجود هر یکی مانع و مزاحم وجود دیگری است و وجود هر یك مستلزم زوال و عدم دیگری است. زیرا لوح نفس لوحی است ملکوتی و مجرد از ابعاد جسمانی و آمادهٔ پذیرش صور و علوم غیرمتناهی است).

و نیز گاهی این علل و اسباب (یعنی قوای ادراکیه و تحریکیه ای که نفس را به جانب کمالات روحی و جسمی خود سوق می دهند) به علت توجه نفس به اموری که ناگاه در اثر اشتغال قلب به امری مطلوب و یا به امری وحشت آور و یا در اثر اهتمام به امری و یا در اثر حزن و اندوه که از چیزی عارض گردیده اند، زایل گشته و وظایف خویش را انجام نمی دهند؛ ولی مع ذلك صور علمیه و صور کمالیه ای که در ذات نفس و یا در خزانهٔ نفس در طول سالها محفوظ بوده، به جای خود باقی مانده و با عروض احوال و سوانح مذکور از بین نمی روند. زیرا نفس موجودی است روحانی و وجود وی متعلق و مرتبط است به یك جوهر قدسی نورانی (به نام عقل فعال و یا رب النوع) که در آن کلیهٔ صور کمالیه ای که در ذات نفس به نحوی از قوه ولی

«قوهٔ قریب به فعل»[۶] محفوظ مانده اند ضبط و نگاهداری شده اند و آنچه که مانع نفس از مشاهده کمالات اوست پس از رسیدن به مرتبه عقل بالفعل، امری داخلی ومربوط به ذات نفس مانند صور جواهر ومعانی که تاکنون ازقوه به فعلیت نرسیده اند (وعلم نفس به آنها علم بالقوه است،) نیست. بلکه مانع و عایق نفس (از مشاهدهٔ صور کمالیه) و نیل به سعادت حقیقی خویش، همانا حجابی است خارجی که او را از ذات او محجوب ساخته است؛ و آن حجاب عبارت است از اشتغال وی به این بدن و اعتیاد وی به انجذاب و کششی که به حکم فطرت اولیهٔ خویش، نه به حکم فطرت ثانویه، به جانب بدن دارد (زیرا نفس همان طور که قبلا گفته ایم به حکم فطرت اولیه صورتی است جسمانی و حادث به حدوث بدن و به حکم این فطرت، تمایل و کشش به جانب بدن دارد، هرچند به حکم فطرت ثانوی به علت حصول کمالات و اتصال و ارتباط به عقل فعال تمایل و علاقهٔ وافری به عالم قدس و سرای روحانی دارد).

پس هنگامی که غبار بدن از دیده عقلانی اوزدوده گشت وذات خویش را با چشم ملکوتی مشاهده نمود، خواهد یافت که ذاتی است مستکمل به معقولات و شاهد و ناظر معقولات و متصل به آنها؛ و خلاصه اینکه هنگامی که مانع و حجاب خارجی زایل و باطل گردید، نفس به کمال اصلی خویش بازگشت کند؛ بازگشتی به طریق فعل و تأثیر نه به طریق انفعال و تأثر وقبول (چنانکه در دار دنیا و هنگام تعلق به بدن و قبل از رسیدن به مرتبهٔ عقل بالفعل داشت و نیل او به کمالات و تحصیل معقولات، به طریق قبول و انفعال بود) وبدین جهت بدین نفس عقل بالفعل گفته اند هرچند هنوز در این عالم مادی وسرای جسمانی است. (پس این صفت یعنی اجتماع صور عدیده و عدم تزاحم وتراکم صور علمیه وانحفاظ وبقای صور کمالیه درذات واسترجاع و اعادهٔ آنها درهر آن، خاصهٔ نفس است.) و اما در جسم و قوای جسم، وجود این چنین خاصیتی ممکن نیست. آیا نمی بینی که حواس پنجگانهٔ ظاهری، ممکن نیست که در ذات خویش صورتی را حفظ و نگاهداری کنند و با وجود آن صورت، صورت دیگری را درخویش بپذیرند و نیز ممکن نیست که بعد از غیبت صورت، از ناحیهٔ ذات و مقومات ذات خویش و به طریق فعل و تأثیر، صورت غایب شده را عودت دهند. بلکه اعادهٔ صورت محو شده ناچار محتاج به عملی است که در ابتدای امر برای حصول آن انجام داده اند (یعنی به وسیلهٔ احساس مجدد).

۶. دلیل براینکه آنها را «قوهٔ قریب به فعل» نامیده ایم این است که چون نفس با عقل فعال که خزانهٔ اوست اتصال و ارتباط داردو کلیهٔ صور کمالیه درآن موجود و محفوظ اند با اندك توجه و التفاتی از ناحیهٔ نفس به جانب عقل فعال، فوراً آنها را در ذات خویش حاضر می بیند.

اشراق چهارم: در بیان یك سلسله مطالب اقناعی که مفید وموجب اطمینان به این است که نفس از عالم دیگری است

بدان که ادله و براهین تجرد نفس، بسیار است و ما تعدادی از آن براهین را در کتاب *مبدأ و معاد* بیان کرده ایم که باید بدانجا مراجعه نمود. ولی اولی وسزاوار این است که سالك راه حق و حقیقت از اغراض واعمال موجود در طبیعت مهاجرت کند ودوری گزیند و باطن خویش را از شواغل این جهان پست وبی ارزش تزکیه و تهذیب نماید تا آنگاه ذات خویش را که جوهری است نورانی و مجرد از احیاز و امکنه، با چشم ملکوتی مشاهده و معاینه کند و بروی ثابت و محقق گردد که اگر نفس اودر این عالم مادی به تدبیر قوای طبیعی خویش وانفعال وتأثر از آنها اشتغال نمی داشت هرآینه قادر بود بر ایجاد تعداد کثیری از اجرام بسیار بزرگ (نظیر افلاك و کواکب آسمانی) تا چه رسد به تصرف و تدبیر درآنها، چنانکه این کرامات و خوارق عادات برای اصحاب ریاضت بسیار اتفاق افتاده و از نفس خویشتن کارهای بسیار بزرگی به معرض آزمایش گذاشته اند (و فهمیده اند که درنتیجهٔ ریاضت و تهذیب و تزکیه نفس و ترك علایق دنیوی قادر بر انجام آنها می باشند) بااینکه هنوز در این جهان مادی ودر تحت احکام وقوانین آن قرار گرفته و تاحدودی به این جهان و قوانین و نوامیس آن نیز توجه دارند. پس چه گمان خواهی کرد در حق نفوس کریمهٔ الهیه ای (مانند انبیا و اولیای عظام که) عاشق شیدای انوار کبریا (وفریفتهٔ اشراقات وتجلیات اویند و ازهمه چیز بجز او قطع علاقه نموده اند وهمّ خویش را مصروف شهود جمال وجلال او کرده اند). وتو با آنکه همواره اسیر شواغل ومشاغل مادی (ومحجوب از مشاهدهٔ جلوات خورشید جمال الهی) هستی مع ذلك اگر لحظه ای دربارهٔ آلاء و مواهب الهیه بیاندیشی ویا صدا وندای اورا که در قرآن مجید به امور معنویهٔ الهیه (ویا مظاهر قدرت وجلال خویش) ویا به احوال معاد وسرای اخروی اشاره می کند بشنوی ببین که چگونه لرزه بر اندام تو می افتد و مو بر بدنت راست می شود؛ ودر این هنگام، ترك بدن وقوای بدن وهوا و هوسهای بدن برتو سهل و آسان می گردد و این به خاطر نور و فروغی است که از ناحیهٔ عالم علوی بر قلب تو تابش می کند و اثرش از جانب باطن و حقیقت نفس بر ظاهر جسم و بدن تو آشکار می گردد، برعکس اوضاع و احوالی که از خارج وارد برنفس می شود و نفس از آنها منفعل و متأثر می گردد.

طریق دیگر

(طریق دیگر برای اثبات تجرد نفس این است که) نفس و بدن در جهت قوت و ضعف و کمال و نقص بر عکس یکدیگرند (زیرا بدن انسان از آغاز تولد تاسن چهل سالگی پیوسته به جانب رشد و کمال و قوت می رود و نفس نیز به موازات بدن رو به جانب رشد و کمال طبیعی

می نهد و مراتب رشد و کمال طبیعی را می پیماید و تجارب و معلوماتی را از طریق حواس ظاهری و باطنی به دست می آورد هر چند معلومات دیگری زاید بر حدود متعارف کسب ننماید و عقل او از مرتبهٔ عقل بالقوه و عقل بالملکه تجاوز نکند) ولی پس از رسیدن به سن اربعین نفس به سر حد رشد و کمال نایل گشته و باز راه کمال را می پیماید و بالعکس بدن و آلات بدن رو به جانب نقص و کلال و ضعف و سستی می نهند و قبل از این (در مورد بیان علت موت طبیعی) نظریهٔ ما را در این مورد دانستی که عروض موت طبیعی به علت انصراف نفس از این عالم به عالم دیگر و همآهنگ نمودن خود به نشأهٔ ثانوی و عالم اخروی است. پس منشأ اصلی ضعف و کلال بدن، فعلیت نفس و استقلال و تفرد اوست به ذات خویش و استغنا از بدن.

(این بود خلاصهٔ استدلال مذکور) و اما خرافت (و کندی فهم و ضعف ادراک در برخی از پیران و سالخوردگان، دراثر قلت حرارت غریزی و ضعف مفرط در آلت ادراک و اعصاب دماغ) به هیچ وجه بر استدلال مذکور خللی وارد نمی کند. زیرا (نفس در سنین پیری به علت ضعف آلات و قوای بدن احتیاج بیشتری به تدبیر بدن دارد و) احتیاج نفس به تدبیر زاید او را از جودت ادراک و تعقل بازمی دارد (و نمی گذارد که عمل ادراک و تعقل را به طور کامل و به نحو احسن انجام دهد. علاوه بر اینکه هوشیاری و سرعت انتقال و قدرت بر فهم و درک مسایل و حل مشکلات در برخی از پیران و سالخوردگان به مراتب بیشتر از غالب جوانان است. سقراط حکیم درسن هفتاد سالگی در گوشهٔ زندان با ضعف و انحطاط، مسایلی را به شاگردان خود می آموخت که شاگردان جوان از درک و فهم آنها عاجز بودند).

بلکه ما (این دلیل را بدین صورت تقریر می کنیم و) می گوییم اگر تعقل اشیاء به وسیلهٔ آلتی از آلات بدن بود هر آینه باید هر گاه آفت و کلالی در آن آلت روی دهد به همین نسبت، ضعف و فتوری در ادراک و تعقل پدید آید و چون این امر به طور کلی و در همهٔ افراد سالخورده یا افرادی که دچار ضعف و کلالند چنین نیست (بلکه قدرت ادراک و تعقل در بسیاری از افراد سالخورده و یا بیمار به حال خود باقی است،) لذا ادراک و تعقل اشیاء به وسیلهٔ آلت جسمانی نیست.

پس این دلیل در قوهٔ قیاس استثنائی است که تالی آن، قضیهٔ شرطیهٔ متصلهٔ کلیهٔ موجبه ای است که در آن، نقیض تالی به صورت قضیهٔ سالبهٔ جزئیهٔ متصله، استثنا شده است تا که نقیض مقدم را نتیجه دهد و اگر در این قضیه، عین تالی استثنا گردد به هیچ وجه نتیجه نخواهد داد (و این اصل مسلمی است که در علم منطق به اثبات رسیده).[7]

---

۷. برای درک این مطلب به مبحث قضایا و اقسام آن به خصوص قضیهٔ شرطیهٔ متصله و منفصله و شروط انتاج آنها در علم منطق مراجعه شود. ـ م.

طریق دیگر

طریق دیگری برای اثبات تجرد نفس این است که اگر نفس قوه ای بود متمرکز در آلت و محلی از آلات جسمانیه، نظیر قوهٔ باصره (و یا سایر قوای جسمانیه) نمی توانست نه ذات خود و نه آلت و محل خود و نه ادراک خود را تعقل کند. زیرا برای هر چیزی که در محلی حلول کند وجودی نیست مگر برای محل. پس چنین چیزی هیچ گاه مستقل در وجود و برای خود، موجود نیست و مسلم است که آلت شیء، واسطهٔ مابین شیء و وجود آن شیء نخواهد بود (تا که آن شیء به وسیلهٔ آلت، ذات خویش را تعقل کند) و نیز آلت شیء، واسطهٔ مابین آن شیء و آلت آن نخواهد بود (تا که بدین وسیله آلت خود را تعقل کند). و نیز موجود آلی (که در آلتی حلول نموده است) ادراک نمی کند مگر آنچه را که مابین آن چیز و موجود آلی نسبت وضعیه باشد (و نسبت به آن چیز در وضع معینی قرار گیرد) و مسلم است که نفس ادراک، امری است معنوی و دارای وضع نیست (زیرا وضع از خصوصیات جسم و جسمانی است و حال آنکه نفس هم ذات خود و هم بدن خود و هم ادراک خود را تعقل می کند. پس نفس موجودی متمرکز در آلت و محل جسمانی نیست).

و نیز اگر نفس ناطقه، قوه ای بود منطبع در جسم، هر آینه باید یا دائماً آن را مشاهده و تعقل کند و یا باید هیچ گاه آن را مشاهده و تعقل نکند (و یا گاهی آن را مشاهده و تعقل کند و گاهی نکند) زیرا اگر صورت جسم برای مشاهده و تعقل وی کافی باشد باید همواره آن را تعقل کند (و هیچ گاه از تعقل آن غافل نماند) و اگر صورت جسم برای مشاهده و تعقل آن کافی نباشد باید هیچ گاه آن را تعقل نکند و الاّ در غیر این حالت (یعنی حالت سوم که گاهی جسم حامل خود را تعقل می کند و گاهی تعقل نمی کند) ناچار تعقل جسم به سبب حصول صورت جسم است در نفس؛ و در این حال ناچار دو صورت از نوع واحد در ماده واحد حاصل می گردد (یکی صورت طبیعی جسم که در مادهٔ جسم است و دیگری صورت علمی و ادراکی جسم که حاصل در نفس و نفس به حکم فرض حاصل در مادهٔ جسم است) و حال آنکه هر دو قسم تالی شرطیه (یعنی دوام تعقل و دوام عدم تعقل، و تعقل در زمانی و عدم تعقل در زمانی) محال و ممتنع است (زیرا تعقل در هر زمانی مستلزم حصول دو صورت واحد درمادهٔ واحد است).

اشراق پنجم: در ذکر دلایل و شواهد سمعیه

آنان که سطح فکر شان از محسوسات به عالم معقولات محض و درک علوم و معارف بالاتر نرفته و از دلایل عقلیه و براهین دایمی ابدی (که برای همیشه ثابت و جاویدند) بی خبرند و فقط به علوم جزئیه و مطالبی که از طریق نقل بگوش آنها رسیده اند آشنایی دارند نمی توانند به هیچ امری از امور غیر از طریق احساس و مشاهده محسوسات اذعان و اعتراف کنند و لذا ما نیز راه

وروش ایشان را در معرفت این مسئله (یعنی مسئلهٔ تجرد نفس ناطقه) بدان گونه که بآن آشنائی دارند (یعنی از طریق سمعیات از آیات قرآن و احادیث منقوله از پیامبر اکرم و ائمه اعلام) بیان میکنیم (تا شاید از این طریق بتجرد نفس ایمان بیاورند).

اما از قرآن، آیات بسیاری است (که شاهد بر تجرد نفس اند) و از آن جمله، کلام خدا است دربارهٔ آدم و اولاد آدم که می گوید «و نَفَخْتُ فیه مِنْ روحی» (ودر او از روح خود دمیدم ـ سورهٔ ص، آیهٔ ۷۲) و کلام اوست در باره عیسی علیه السلام که می گوید «و کلمته القاها الی مریم و روحٌ منه» (و کلمهٔ اوست که در مریم القاء کرد و روح اوست ـ نساء، ۱۷۱) (زیرا مقصود از روح در هر دو آیه همان نفس ناطقه است و در هر دو آیه، روح را به خود نسبت داده) و این نسبت حاکی از شرافت وفضیلت جوهر نفس و تجرد اوست از عالم اجرام.

و نیز از جمله آیات دال بر تجرد و تقدس جوهر نفس آیهٔ شریفهٔ «ثُمَّ انشأنا خَلْقاً آخرَ فَتَبارك الله احسنُ الخالقین» (پس از آن خلقتی دیگر انشاء نمودیم آفرین بر قدر کامل بهترین آفریننده ـ سورهٔ مؤمنون، آیهٔ ۱۴) است (که در این آیه، نفس را مخلوقی انشائی و ابداعی و جوهری جدا و مغایر با سایر جواهر جسمانی معرفی نموده و با ایجاد آن خویشتن را «احسن الخالقین» دانسته است زیرا نفس عجیب ترین مخلوق و شگفت آمیزترین موجودی است در عالم آفرینش) و نیز از جمله آیات آیهٔ شریفه «سبحان الذی خلق الازواجَ کلّها ممّا تُنبِتُ الارضُ ومِنْ أنفُسِهِم وممّا لا یعلمون» (منزه است کسی که ممکنات عالم را جفت آفریده، چه از نباتات و چه از نفوس بشر ودیگر مخلوقات که شما از آن آگاه نیستید ـ یس، آیهٔ ۳۶) است (که در این آیه، ذات مقدس آفریدگار را می ستاید به اینکه او کلیه ازواج یعنی نرها و ماده ها را از آنچه که از زمین می روید از گیاهان و نباتات و معدنیات و همچنین از نوع جوهر و عنصر آنها که کاملا مثل و مانند آنهایند و هم چنین از جوهر و عنصری که از ذات و حقیقت آن علم و اطلاعی ندارند و شناخت ذات و گوهر آن درحیطهٔ علم و قدرت آنان نیست، آفریده است).

و نیز از جمله آیات آیهٔ شریفهٔ «اِلَیه یَصْعَدُ الکَلِمُ الطَّیِّبُ والعملُ الصالحُ یَرْفَعُهُ» کلمات پاك به سوی او بالا رود و عمل نیك خالص آن را بالا برد ـ سوره فاطر، آیهٔ ۱۰) میباشد (که در این آیه از نفس به لفظ «کلمه» تعبیر نموده است. زیرا کلمه به چیزی گویند که حاکی از باطن و ضمیر گوینده است و نفس به علت عظمت و جامعیت مقامات گوناگون یگانه موجودی است در این عالم که از هر جهت حاکی از وجود و قدرت تام و کامل پروردگار و نمونهٔ بارزی است از ذات مقدس او).

و از جمله آیات شریفه «لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم» (ما آفریدیم انسان را در نیکوترین و استوارترین صورت ـ سورهٔ تین، آیهٔ ۴) است (که خلقت انسان را هم از نظر صورت و ظاهر زیبا و فریبنده و اعضا و جوارح حیرت انگیز او و هم از نظر باطن و حقیقت او که

نفس او و متحد با بدن او و شریف ترین عناصر و شگفت انگیزترین عناصر موجود در این جهان است زیباترین خلقت یاد نموده است) و از آن جمله، آیهٔ شریفهٔ «یا ایَّتُها النَّفسُ المطمئنّة اِرجعی الیٰ ربِّكِ راضیةً مرضیةً» (ای نفس مطمئنه، خشنود و خرسند به سوی پروردگارت بازگرد ـ سورهٔ فجر، آیهٔ ۲۸) است زیرا که رجوع نفس و بازگشت آن به سوی خدا دلیل بر سابقهٔ وجود اوست.

و اما از احادیث معروف و مشهور در این باب، یکی سخن پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله است که می فرماید «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَد عَرَفَ ربَّه» هر کس نفس خویش را شناخت خدای خویش را شناخته (زیرا نفس آیت عظما و مثل اعلای خدا است). دیگری حدیث معروف و مشهور از قول پیغمبر اکرم که می فرماید «اعرفُکم بربِّه أعرَفُکم بِنَفْسِه» داناترین شما به خدای خویش داناترین شما به نفس خویش است.

دیگری حدیث «مَنْ رَآنی فقد رأی الحقَّ» هر کس مرا ببیند به تحقق خدا را دیده است (زیرا نفس مقدس پیامبر اکرم مظهر اکمل و مرآت أتَمّ ذات و صفات الهی است). دیگری حدیث «انا النّذیرُ العریانُ» (و لفظ عریان در این حدیث اشاره به مقام و مرتبهٔ تجرد کامل نفس مقدس اوست).

دیگری حدیث منقول از آن حضرت که می گوید «أَبیتُ عندَ ربّی یُطْعِمُنی ویُسْقِینی» در نزد پروردگار خود می روم و ساعاتی در مهمانسرای قدس و محفل انس حضرت الوهیت بسر می برم و او مرا اطعام می کند و به من آب می دهد (و مسلم است که مقصود، طعام و شراب جسمانی نیست، بلکه طعام و شراب روحانی و تجلیات و اشراقات وارده بر نفس مقدس اوست که لذت آن به هیچ وجه قابل مقایسه با لذت طعام و شراب جسمانی نیست). پس این اخبار و احادیث از جمله دلایلی است مشعر به شرف نفس و تقرب آن به ساحت قدس الوهیت پس از نیل به مرتبهٔ کمال.

و نیز حضرت روح الله، عیسی مسیح، علیه السلام، که با نور و فروغ و جلوه های فروزنده از سرادق ملکوت مرتبط و متصل بوده است می فرماید «لایَصْعَدُ الی السماءِ الاّ مَن نَزَلَ مِنها» «صعود به آسمان نمی کند مگر آن کس که از آسمان آمده است (و این کلام کاملا ناظر به تجرد نفس و سبقت وجود عقلانی او بر وجود اجرام و اجسام است. زیرا صعود کننده به عالم علوی، جسم و جسمانی نیست، بلکه موجودی است روحانی و مجرد از علایق جسم و جسمانی و شایسته مجالست و مؤانست با سُکّان عالم علوی) و نیز می فرماید «لَنْ یَلِجَ ملکوتَ السماواتِ مَنْ لَمْ یُولَد مَرَّتَین» هرگز داخل در ملکوت سماوات نمی شود کسی که دومرتبه تولد نیافته. (مقصود آن حضرت از دو تولد یکی تولد از شکم مادر است که مربوط به بدن و مختص به اوست و دیگری تولد از این عالم ورهایی مادی و لوازم جسم و جسمانی است که مربوط به نفس و ویژه

اوست و تولد اول برای همه کس است ولی تولد دوم خاص اهل سعادت و پیروان حق و حقیقت است).

و اما کلمات و عبارات پیشینیان از حکما و فلاسفه (دربارهٔ نفس و تجرد این است که معلم حکمت قدیم یعنی ارسطا طالیس در کتاب *اثولوجیا* می‌گوید من چه بسا اوقات که با نفس خویش خلوت کرده و بدن را رها کرده و به جانبی گذاشته و در این حال دیدم که من جوهری هستم عاری و مجرد از بدن. پس خویشتن را در ذات خویش یافتم و از هر چه جز ذات خویش است عاری و بری دیدم و در این هنگام در ذات خویش آنچنان حسن و بهاء و جمال و زیبایی مشاهده می‌کنم که همواره از مشاهدهٔ آن در شگفتی و بهت و حیرت فرو رفته و چنین می‌یابم که من جزئی و فردی از موجودات عالم شریف الهی و دارای حیات و قدرت و فعال مایشاء می‌باشم و چون بدین مطلب یقین حاصل نمودم (و مشاهدهٔ خود را مشاهدهٔ واقعی و حقیقی یافتم و دانستم که ذات و جوهر اصلی و حقیقی من جوهری است مجرد و از عالم علوی،) کوشش کردم تا (به وسیلهٔ ریاضات و مجاهدات نفسانی) ذات خویش را از این عالم مادی و وابستگی به علایق جسمانی به عالم الهی سوق دهم تا آنکه بالأخره (در نتیجهٔ سعی و کوشش) خویشتن را در عالم علوی و متعلق به آن جهان عقلی یافتم. پس اینک من در مافوق عالم عقلی قرار دارم (و از این جمله کاملاً معلوم میشود که ارسطو خود مردی روحانی و فیلسوفی ربانی و عارفی کامل و عظیم بوده است).

و نیز می‌گوید هر کس در دنیا در این راه کوشش کند و به عالم علوی عقلانی ارتقاء یابد، در آنجا به حکم ضرورت نیکوترین پاداش به او داده شود. پس برای احدی سزاوار نیست که در طلب و جست و جو و اهتمام و کوشش در ارتقا به آن عالم نورانی عقلانی سستی ورزد، هر چند در کوشش و جستجوی آن با رنج و تعب شدید مواجه گردد. زیرا پس از رسیدن به آن عالم آنچنان راحت و آسایشی نصیب او گردد که هیچ رنج و تعبی بعد از آن نخواهد دید. و از جمله چیزهایی که دلالت بر اعتقاد او به تجرد نفس و بقای نفس بعد از فنای بدن دارد رساله ای است معروف به *تُفّاحیه* که در این مورد نگاشته و هم چنین سخنانی که هنگام مرگ در این مورد بیان کرده و ادله و براهینی که در فضیلت و برتری علم فلسفه و حکمت آورده و می‌گوید که به فیلسوف حکیم پس از مفارقت نفس از بدن پاداشی عظیم در برابر دانش حکمت و فلسفه داده خواهد شد و این رساله اکنون در نزد ما است.

و اما انباذقلس که او نیز یکی از پیشینیان فلاسفهٔ یونان است می‌گوید نفس در مکان عالی شریف بود و چون مرتکب خطا شد به قصد فرار از سخط الهی بدین عالم جسمانی سقوط و هبوط نمود و چون از آن عالم علوی بدین عالم سفلی هبوط نمود پناه و ملجأ نفوسی گشت که عقول آنها به اوهام و تخیلات مختلط گردیده (هر چند ظاهراً مقصود او از این نفس که پس از

ارتکاب خطا بدین عالم سقوط و هبوط نمود آدم ابوالبشر است که به علت سمت نبوت، غیاث و ملجأ سایر بندگان و ابنای بشر و صاحبان نفوس آلوده به اوهام و علایق دنیوی گردید.

ولی می‌توان در توجیه کلام این فیلسوف عالیقدر گفت که مقصود او ازمکان عالی شریف، عالم عقل و مراد وی از کینونت نفس در آن عالم، کینونت عقلیه نه کینونت نفسیه است. زیرا کینونت نفسیه، کینونت تعلق به بدن است و این در عالم عقل محال است و مقصود وی از خطیئت نفس، خطیئت تکوینی یعنی امکان ذاتی عقل است که مناط و ملاك جدایی از حق است نه خطیئت تکلیفی. زیرا عالم عقلی محل تکلیف نیست و مقصود وی از سقوط نفس، نزول وی ازمقام شامخ عقلانی الهی است ولی بدون تجافی عقل ازمقام خویش بلکه به صورت تجلی و القای سایه و عکسی از رخسارهٔ خویش. زیرا وجود نفس در این عالم، سایه و عکسی است از وجود عقل در آن عالم و خطیئت تکوینی نفس که عبارت است از امکان استعدادی موجود در وی و در بدن که متعلق به اوست، عکس و سایه و شبحی است از امکان ذاتی عقل در آن عالم و چون امکان ذاتی او نیز از آن مقام شامخ عالی تنزل نمود، در این عالم به صورت امکان استعدادی جلوه نمود و مقصود او از فرار نفس از سخط الهی قاهریت و غلبهٔ نور الهی است که هیچ موجودی را قدرت ثبات و خودنمایی در سطوح نور احدیت نیست) و از جمله کارهای آن فیلسوف عالیمقام این بود که مردم را با صدای بلند به سوی خدا دعوت می‌نمود و به ایشان امر می‌کرد به اینکه این جهان مادی و سرای جسمانی را رها کنند و به جانب عالم نخستین و عالم شریف الهی روی نهند و به آنان فرمان می‌داد که پیوسته از خدای بزرگ طلب آمرزش کنند تا مگر شایستهٔ عنایات و الطاف بی کران او گردند.

آغاثاذیمون، فیلسوف عالیقدر یونان، نیز با انباذقلس در دعوت مردم به سوی خدا و ترک علایق از این جهان مادی همکاری می‌نمود. لکن او فیلسوفی بود که غالباً سخنان خود را به صورت امثال و اشارات و با کلمات مرموز بیان می‌کرد.

و اما فیثاغورس حکیم (و ریاضی‌دان معروف) که اعداد را مبدأ عالم می‌داند، سخنانش در رسالهٔ معروف به وصایای ذهبیه صراحت بر تجرد نفس دارد و آن رساله اینک در نزد ما است ودر آخر وصیتش به دیوجانس حکیم می‌گوید هرگاه تو از این قفس بدن رهایی یافتی و در فضای آزاد (و خالی از قیود و علایق جسمانی) قرار گرفتی در این هنگام در آن فضای آزاد پرواز و سیاحت می‌کنی ودیگر بدین سرای جسمانی و قالب و پیکر انسانی بازنخواهی گشت و از این به بعد مرگ و فنا دامن گیر تو نخواهد شد.

و اما افلاطون الهی، در کتاب *اثولوجیا* از وی نقل کرده اند که او نفس را به بهترین وجهی توصیف و تعریف نموده. زیرا او در تعریف و توصیف نفس و بیان أوضاع و احوال و شئون و مراتب وی آنچنان سخن سرایی کرده است که گویا ما آن را به چشم خویش مشاهده می‌کنیم،

لکن سخنان او در تعریف و توصیف نفس مختلف است. زیرا او در توصیف نفس، نه حس را به طور کلی بکار برده و نه آن را به طور کلی و در جمیع موارد نفی و طرد نموده و در عین حال اتصال و ارتباط نفس را به بدن سخت نکوهیده و می گوید نفس در قفس بدن محبوس و اسیر مانده و همواره از افتادن در این قفس نالان و حیران و سرگردان بوده و در عین حال خشم و ناخشنودی خود را از این اسارت پنهان می کند و می گوید بدن برای نفس مانند گوری است که در آن مدفون گردیده است و انباذقلس در این عقیده با افلاطون موافقت نموده است. لکن او بدن را «صَدَیٰ» نامیده است (زیرا صدای به فتح صاد و دال عبارت است از انعکاس صورت و صدای به کسر صاد و چون بدن، شبح و عکسی است از نفس که در این عالم بدین صورت منعکس گردیده است لذا بدن را «صَدیٰ» نامیده است). ولی مقصود او از «صَدیٰ» نه تنها بدن است بلکه مجموعهٔ این عالم جسمانی است (که صورت و عکس و شبحی است از عالم روحانی) و آیهٔ شریفهٔ «بل ران علی قلوبهم ماکانوا یکسبون» (بلکه زنگار کردار نادرستشان بر دلشان افتاده ـ سورهٔ مطففین، آیهٔ ۱۴) نظریهٔ آن دو فیلسوف بزرگ را تأیید می کند (زیرا معنی آیه این است که زنگ و کدورت و غبار تعلقات جسمانی بر چهره نفس و قلب آنان نشسته و مانع از انعکاس تجلیات و اشراقات انوار الهی گشته و گویا مهر غفلت و بعد و احتجاب بر صفحه قلب آنان زده شده است و مسلم است که این زنگ و غبار وارد بر چهرهٔ نفس و هم چنین مُهر غفلت و احتجاب، همه از ناحیه بدن و از لوازم عالم جسم و جسمانی است).

سپس افلاطون می گوید آزادی و رهاشدن نفس از قید و بند طبیعت خروج او از گودال و تنگنای این عالم جسمانی و صعود و ارتقای اوست به عالم عقلانی و نیز در کتابی که به نام *فادن* نامیده شده است می گوید علت هبوط نفس به این عالم ریختن پر و بال اوست پس هنگامی که پر و بال درآورد مجدداً به عالم نخستین خویش صعود خواهد نمود (و می توان گفت که اگر مراد او از علت هبوط، علت حدوث هبوط است بنابراین، مقصود او از پر و بال، علم و قدرت جبروتی است که ویژهٔ سکان ملاء اعلی و عالم عقول کلیهٔ الهیه است و اگر مراد او علت ادامهٔ هبوط است بنابراین مقصود او از پر و بال، دو بال عقل نظری و عقل عملی است و مقصود از درآوردن پر و بال به فعلیت رسیدن آنها است بعد از اینکه بالقوه بوده اند).

و در بعضی از کتابهای دیگرش می گوید علت هبوط نفس به این عالم، امور متعددی است زیرا بعضی از نفوس به علت خطایی که مرتکب شده بودند بدین عالم هبوط نمودند و بعضی دیگر به علل دیگری. لکن او سخن خود را در اینجا کوتاه می کند و کلام خود را در این مقام به نکوهیدن هبوط نفس و سکونت وی در این اجسام و ابدان جسمانی خاتمه می دهد و این مطلب را در کتاب دیگرش به نام *طیماؤس* بیان می کند و سپس در آنجا سخنانی درباره این عالم می گوید و این عالم را می ستاید و می گوید این عالم جوهری است شریف و سعید (زیرا این

عالم منزلگاهی است برای تهیهٔ اسباب مسافر به عالم علوی و نزول در دربار الهی) و نفس به اراده و فعل حضرت باری تعالی، بدین عالم رهسپار گردید، تا که این عالم نیز دارای حیات و عقل و شعور گردد. زیرا با علم به اینکه نظام این عالم نظامی است در غایت اِتقان و اِحکام، فقدان عقل و شعور در این عالم امری لازم و ضروری نبود تا که وجودش ممتنع باشد (بلکه وجود عقل و شعور در این عالم امری ممکن بلکه ضروری و از لوازم اتقان و احکام نظام او بود) و مسلم است که وجود عقل و شعور در این عالم بدون وجود نفس امکان پذیر نبود. پس بدین علت و برای این منظور، پروردگار حکیم، نفس را بدین عالم فرستاد و آن را در این عالم جایگزین فرمود (که شاید مقصود از این نفس، نفس کلی است که غیاث و ملجأ سایر نفوس جزئیه است و یا نفوس متعلق به اجرام فلکی است) و سپس نفوس جزئیه ما را (که نفوس ناطقه اند) بدین عالم فرستاد و آن نفوس در ابدان ما جایگزین شدند تا که این عالم (در نتیجهٔ وجود نفوس در آن)، عالمی تام و کامل باشد و در تمامیت و کمال کمتر از عالم عقلی نباشد. زیرا سزاوار این بود که در این عالم حسی و سرای مادی، موجوداتی زنده و دارای حیات و شعور بوده باشند تا که مظهر و نمایشگر موجوداتی باشند که در عالم عقلی (و عالم ارباب انواع که منبع عقل و شعور و حیات است) موجودند.

و اما سخنان عرفا و متألهین این امت ناجی سعادتمند (در مورد تجرد نفس ناطقه بسیار است) و از آن جمله گفتار ابویزید بسطامی است که می گوید ذات خویش را در دو عالم جست و جو کردم و او را در هیچ یک از آن دو عالم نیافتم و مقصود او این است که ذات او (که نفس ناطقه و حقیقت اوست) فوق عالم طبیعت و عالم مثال است. پس از جمله مفارقات عقلیه و جواهر مجرد از ماده است. و نیز می گوید از جلد خود بیرون رفتم پس دانستم که من کیستم. او در این جمله هیکل جسمانی را جلد و قشر نامیده است و در این تعبیر تصریح به این است که نفس ناطقه که حقیقت ذات انسان و به منزلهٔ مغز و دانهٔ نهفته در پوست است، غیر جسد است.

دیگری سخن منصور حلاج است که می گوید «حُبُّ الواحدِ إفرادُه» (یعنی دوست داشتن موجود واحد جدا ساختن اوست از ماسوای او و این همان معنی توحید ذات خدا است که حضرت امیرالمومنین (ع) در خطبهٔ معروف خود بآن اشاره نموده و می گوید «و کمالُ توحیدِه الاخلاصُ له») و از جمله کلمات عرفا در این مقام این است که گفته اند «الصوفیُّ مع الله بلازمانٍ» صوفی همواره با خدا است بدون زمان (یعنی معیت صوفی با خدا معیت زمانی مانند معیت موجودات این عالم بایکدیگر نیست) زیرا هرچیزی که همراه و مصاحب با موجودی است که عاری از زمان و مکان و مافوق زمان و مکان است او نیز عاری از زمان و مکان و غیر متعلق به زمان و مکان است. پس چنین چیزی موجودی است مجرد از ماده (زیرا تعلق به زمان و مکان از خصوصیات ماده است و مسلم است که صوفی، صوفی است به نفس و مقام شامخ

نفسانی و معیت او با خدا به نفس اوست نه به جسم و بدن).

و نیز گفته اند «الصوفیُ کائنٌ بلاآین» (صوفی بدین جهان گام می نهد و از این جهان گام برمی دارد بدون آنکه بود و نبودش در مکان باشد) یعنی صوفی موجود است مجرد از ماده (و همان طور که گفتیم تصوف، مقام و مرتبه ای است نفسانی نه جسمانی). و نیز عبارات و جملات دیگری از عرفا و متألهین در مورد تجرد نفس ثبت وضبط گردیده که ذکر آنها موجب اطالهٔ کلام است و نباید شما عبارات و اشارات عرفا و متألهین از حکما را حقیر و کوچك شمرید. زیرا کلمات و عبارات خطابی آنان در ایجاد اطمینان و یقین، کمتر از ادله و براهین اصحاب دلیل و برهان نیست. چگونه کمتر است و حال آنکه برهان و دلیل وسیله ای است که فقط نفس را آماده و مستعد درك و فراگرفتن مطلبی می کند (نه علت تامهٔ درك و فراگرفتن آن) بلکه علت تامه و بخشنده و فیاض علوم، موجود دیگری است (به نام عقل فعال ومافوق آن). پس بعید نیست که خطابات اقناعیه برای طالب حق و حقیقت کافی باشد که مبدأ فیاض بدین وسیله، علم یقینی بر قلب وی الهام کند.

اشراق ششم: در بیان حدوث نفوس انسانی

باید دانست که نفس انسان موجودی است جسمانی الحدوث (بدین معنی که در آغاز امر و ابتدای حدوث وتکون، از همین مواد و عناصر موجود در این عالم پدید می گردد و در این هنگام صورتی است قائم به بدن) ولی پس از استکمال و خروج از قوه به فعل و طی مراتب کمال موجودی است روحانی البقاء (که در بقای ذات خویش نیازی به بدن ندارد، بلکه قائم به ذات خویش و فاعل بدون آلات و ادوات جسمانی است).

دلیل بر صحت این مدعا این است که هر موجودی که مجرد از ماده است هیچ امر غریبی عارض و لاحق بر ذات او نخواهد شد. زیرا قبلا گفته شد که جهت قوهٔ قبول و استعداد پذیرش هر عارض غریبی بازگشت می کند به امری که در حد ذات خویش قوهٔ صرف و عاری از فعلیت و متحصل به وجود صوری است که موجب قوام و فعلیت اویند و این امر نیست مگر هیولای جرمانی. پس فرض تجرد نفس از ماده (قبل از نیل به اعلی درجات کمال، با علم به اینکه نفس قبل از نیل به اعلی درجات کمال، محل عروض عوارض و لواحق غریب است) مستلزم افتراق و تعلق اوست به ماده (زیرا لحوق عوارض بدون وجود ماده ممکن نیست. پس فرض تجرد نفس از ماده مستلزم فرض اقتران و تعلق اوست به ماده) و فرض اقتران نفس به ماده خلاف فرض تجرد اوست (و این برهان برهان خلف است که در فن منطق بیان گردیده) وبزودی بطلان تناسخ بر شما معلوم خواهد شد (و بنابراین نباید گفت که نفس در همه حال مجرد از ماده است و این عوارض و لواحق، عوارض و لواحقی است که در نفس قبل از انتقال از بدن دیگری

بدین بدن موجود بوده؛ چنانکه معتقدین به تناسخ پنداشته اند) پس با توجه به دلیل مذکور ثابت شد که نفس حادث است به حدوث بدن.

و باید دانست که این برهان مبتنی بر قول به اتحاد نفوس ناطقه در ذات و نوع نیست ولذا این برهان اولی وبهتر است از برهانی که (جمعی از حکما در این مورد یعنی برای اثبات حدوث جسمانی آورده اند و) گفته اند که اگر نفس ناطقه قبل از حدوث بدن موجود بود نه متکثر ومتعدد بود و نه واحد (وچون فاقد هر دو صفت است پس موجود نیست زیرا موجود بودن هر چیزی در هر وعایی مستلزم داشتن یکی از دو صفت مذکور است).

اما دلیل بر اینکه متکثر ومتعدد نبوده است این است که امتیاز وتعدد در ماهیتی که دارای حد نوعی واحدی است (مانند نفس بنابر قول به اتحاد نفوس ناطقه در ذات و ماهیت نوعیه که اساس وملاك این برهان است) یا به واسطهٔ مواد است (مانند امتیاز زید از عمرو به علت داشتن دو بدن) و یا به واسطهٔ عوارض و لواحق مواد است (مانند امتیاز دو قطعه موم در شکل) ویا به سبب فاعل است (مانند امتیاز حرارت صادر از این فاعل، از حرارت صادر از فاعل دیگر) ویا به واسطهٔ غایت است (مانند امتیاز حرکت مستقیمی که به سمت جهت و غایتی متوجه است از حرکت مستقیمی که به سوی جهت و غایتی مخالف آن متوجه است) ومسلم است که علل و اسباب منحصر در همین چهار چیزاند و باید دانست نفوس ناطقه، در نوع وذات متحدند و (لذا صورتی زاید بر اصل ذات و ماهیت خویش ندارند تا که از طریق تعدد صورت امتیاز و تکثر پیدا کنند بلکه) صورت نفس همان ذات و حقیقت وحدانی اوست (برخلاف صورت جسمیهٔ منطبع در ماده ویا صورت نوعیهٔ متعلق به ماده که موجب امتیاز و تکثر انواع است و نه صورت جسمیه، عین ذات وجوهر ماده و نه صورت نوعیه، عین ذات نوع وتمام ذات وحقیقت نوعیه است) واما فاعل نفس (که عقل ویا مافوق عقل است) امری است واحد نه متعدد (تا از طریق تعدد فاعل، تعدد پیدا کند) وغایت نفس، تشبه به فاعل است (وآن نیز امری است واحد نه متعدد تا که علت تعدد نفوس گردد) پس تکثر نفوس یا به سبب ماده ویا به سبب چیزی است که در حکم ماده است مانند بدن (که به عقیده ما موضوع تصرف نفس ومحل تعلق نفس است نه ماده نفس ویا به سبب عوارض و لواحق ماده است) در حالتی که ما نفس را مجرد از ماده فرض نمودیم و بنابراین تکثر و امتیاز نفوس به سبب ماده و عوارض ماده خلاف فرض ما است.

واما دلیل بر اینکه نفس قبل از حدوث بدن به صفت وحدت نیز موجود نبوده است این است که قبول تعدد و کثرت بعد از وحدت از خواص مقادیر و لوازم آنها است و فرض ما این است که نفس به علت تجرد از ماده دارای مقدار نیست.

شك و تحقیق

ممکن است بگویید این برهانی که برای اثبات حدوث جسمانی نفس بیان گردید (مبتنی براینکه عروض عوارض غریب بر جوهر مجرد از ماده، محال و مستلزم اقتران اوست به ماده) درمورد نفوس پس ازمفارقت از ابدان نیز جاری است (زیرا براساس برهان مذکور، عروض عوارض ولواحق غریبی که موجب امتیازوتعدد آنها است، مستلزم اقتران وتعلق آنها است به ماده. درحالتی که به طورکلی ماده وابدان را رها کرده اند) پس چه فرقی است مابین نفوسی که متعلق به ابدان اند ونفوسی که مفارق ازابدان اند(وآیا با فقدان ماده، علت وسبب تکثر وتعدد نفوس مفارق از ابدان چیست) ولی ما در پاسخ این سؤال می گوییم علت امتیاز نفوس و عروض عوارض غریب پس ازمفارقت از ابدان، در نزد جمهور، هیآت و اوصاف و اخلاقیاتی است که دردنیا ازناحیهٔ ابدان کسب نموده ودرآنها باقی مانده اندولی در نزد ما انحای وجودات خاص به هر نفسی است. زیرا تشخص هر وجودی به نفس ذات و هویت اوست که متقوم به جاعل و موجد اوست (نه به واسطهٔ ماده و یا هیآت مکتسبه و یا امور لاحقه).

وقبل از این (از بیانات ما درمورد نحوهٔ وجود نفس) دانستید که نفوس و صوری که مبادی فصول متعلق به اجسام اند، عبارتند ازهمان انحای وجودات ناشی ازمواد ویا آنچه که به منزلهٔ مواد اندودانستید که برای این نفوس وصور اموری است سابق بر وجود آنها که مخصص ماده برای قبول آنهاوهم مُعدّ وجوداوصاف واحوالی می باشند که عارض برآنها می شوند(زیرا اختصاص یافتن نفس و یا صورت نوعیه به مادهٔ معینی و هم چنین عروض اوصاف و احوال خاصی بر نفس ویا صورت نوعیه، بدون وجود مخصص و مُعِدّ ممکن نیست) و نیز برای این نفوس و صور اموری است لاحق بر وجود آنها واین امور عبارتند از اوصاف و عوارضی که لازمهٔ ذات نفوس وصوراند، نفوس وصوری که به ذات خویش (وبدون هیچ علت وسببی زاید بر ذات خود) متعین و متشخص اند و نیز قبل از این (در محل خود) معلوم شد که مادهٔ مشترك مابین افرادکثیر ویا ماهیت نوعیه(مشترك مابین افراد واشخاص کثیر) در تعین و تشخص و اختصاص یافتن به وجودی دون وجودی، محتاج اند به وجود لواحق ومميزاتی سابق بر وجود آنها؛ وهم چنین در اختصاص یافتن آنها به آن لواحق و ممیزات محتاجند به وجود لواحق و ممیزاتی سابق برآنها ولی هنگامی که فردی ازيك ماهیت کلیه، موجود شد انعدام وزوال مُعدّات و مخصصات خللی در بقای آن فرد وارد نمی سازد، به شرط آنکه برای آن فرد، ضدی نباشد (زیرا ممکن است که آن فرد معدوم شود و ضداو جایگزین او گردد).

پس جواهر نطقیه (یعنی نفوس ناطقه)، پس ازموجود شدن (در نهاد اجسام و سپری شدن دوران تعلق به ابدان) و تجرد ورهایی یافتن از مواد، مانند سایر مفارقات و صور عقلیه، فاقد اضدادند. زیرا ماده ومحل قابلی (که شرط داشتن اضداد است) ندارند. پس باقی می مانند به

بقای مبدأ ومعاد (که آفرینندهٔ آنها است وبسوی اوبازگشت می کنند) واگر درآنها ازممیزات و مشخصات، هیچ نبود مگر شعوروتوجه آنها به ذات خویش، همین اندازه برای امتیازوتعدد و تکثرآنها (بعدازمفارقت ازابدانشان) کافی بود. تاچه رسد به اوصاف و ملکات و انوار و اشراقاتی که از جانب مبادی عالیه وجود برآنها افاضه می گردد (و این خود نیز علت تمیز و تشخص و تکثر آنها است).

طریقهٔ دیگر

طریق دیگر (ازطریق اثبات حدوث جسمانی نفس) اینکه اگر نفس ناطقه، قبل ازبدن، (در عالمی غیراز این عالم جسمانی) موجود بود (از دو صورت خارج نبود) یا اینکه موجودی عقلانی وعقل محض بود، در این صورت، محال وممتنع بود که سانحه وحالتی دروی پدید آید که اورا مجبورکند که عالم قدس (ودیارمجردات عقلیه ومقام ومرتبهٔ عقلانی) خودرا ترك کند (وبدین عالم جسمانی تنزل کند) وخویشتن را به آفات و عوارض ناشی ازتعلق به بدن دچار نماید ویا اینکه موجودی نفسانی وازسنخ جواهر نفسانی بود (که بایستی حتماً به بدنی تعلق گیرد) دراین صورت برای همیشه ازلا وابداً ازانجام وظایف خویش (که عبارت است ازتدبیر بدن) محروم ومعطل می بود. زیرا انتقال ازآن عالم بدین عالم برای وی میسر نبود، درحالتی که (طبق برهان فلسفی) هیچ موجودی در عالم عبث و معطل از تأثیر نخواهد بود.

حکمت مشرقیه

بر تو لازم است بدانی که نفس ناطقه که صورت ذات و حقیقت انسان است جسمانی الحدوث وروحانی البقاء است (بدین معنی که در آغازامر در نهاد جسم و ازمواد و عناصر سازندهٔ بدن به وجود آمده ودراواخر امر به تدریج ازبدن بی نیازگشته وبدن رارها کرده و قائم به ذات خویش خواهد شد) زیرا قبلا گفته شد که عقل منفعل یعنی عقل هیولانی، آخرین درجات و مراتب جسمانیت و اولین درجات و مراتب روحانیت است، (پس انسان درمرز مشترك مابین عالم اجسام وعالم ارواح قرارگرفته ونفس اودراوایل امر آخرین منزلی است که اجسام درسیر صعودی بدان منزل می رسند و سیر صعودی اجسام بدانجا خاتمه می یابد و نخستین منزلی است که ارواح درسیر صعودی ازآنجا به منازلی عالی ورفیع ترصعود می کنند) پس انسان، صراط و معبری است که مابین دوعالم جسمانی و روحانی کشیده شده (وهر موجودی که بخواهد به مبدأ خویش واصل گردد، باید در حریم انسانی وارد شود و ازصراط انسانیت و در صراط انسانیت به جانب مقصود رهسپار گردد).

پس انسان از نظر روح، بسیط و از نظر جسم، مرکب است و طبیعت جسم اوصاف ترین و

ظریف ترین طبایع موجودات ارضیه و نفس او نخستین مراتب نفوس عالیه است و شایستهٔ این است که به صورت ملك مصور گردد. پس هنگامی که (این جوهر قدسی و طایر ملکوتی در نتیجهٔ اختلاط به ماده)، از آن مقام و مرتبه ای که شایسته و سزاوار اوست عدول نمود (و خود را اسیر و پابند تعلقات جسمانی نمود) در این صورت بقای او در این سرای مادی و دل بستگی او بدین منزلگاه جسمانی برای او اولی و احق است از ارتقا به منازل عالی روحانی و مقامات رفیع انسانی و در این هنگام از صورت انسانی بیرون می رود و صورت ملکوتی از وی سلب می گردد و با ارتکاب اعمال و افعال ناشایسته، یا صورت شیطانی و یا صورت سبعیت و بهیمیت حیوانی را برای خود کسب می کند (و داخل در سلك شیاطین و یا حیوانات درنده می شود) و برای همیشه در آتش حرمان و حسرت و ندامت می سوزد و به درجات و مراتب بهشت ارتقا نمی یابد.

پس نفوس انسانی برحسب اوایل حدوث (که هنوز عقل هیولانی از قوه به فعل نرسیده است) صورت نوع واحدی است به نام انسان (که کلیهٔ افراد در این مرتبه، نوع واحداند و هیچ اختلاف و تفاوتی مابین آنها نیست) ولی چون از قوهٔ انسانیت بیرون رفتند و انسان بالفعل شدند و عقل هیولانی آنها به مرتبهٔ عقل بالفعل نائل گردید، انواع گوناگونی خواهند شد از جنس ملائکه، و یا از جنس شیاطین و یا از جنس سباع و بهایم، که البته تبدیل آنها به این انواع برحسب نشأه دوم و یا نشأه سوم خواهد بود (زیرا نفس در هر نشأه ای از نشآت حالت و خصوصیت جدیدی پیدا می کند که برحسب آن حالت و خصوصیت به انواع مختلفی منقسم می گردد) و به زودی اطلاع بیشتری درباره این مطلب خواهی به دست آورد و مقصود ما از ذکر این مطلب در اینجا این بوده است که خوانندگان به طور اجمال بدانند که نفس حادث است به حدوث بدن و اینکه برای نفس پس از حدوث و تعلق ببدن اختلافات و تفاوتهایی است در جنس و نوع و شخص.

اشراق هفتم: در بیان اینکه نفس هرگز نمی‌میرد .

اما نفوسی که عقل هیولانی آنها عقل بالفعل شده است، هیچ شك و شبهه ای در بقای آنها بعد از فنای بدن نیست، زیرا پس از نیل به این مرتبه، قوام و تحقق آنها (به نفس ذات و هویت آنها است) نه به بدن. بلکه بدن (در این هنگام) حجاب و مانع اوست از تحصیل کمالات عقلیه و وجود نورانی عقلانی که شایسته و زیبندهٔ اوست.

و نیز فساد و تباهی هرچیزی که در معرض فساد و تباهی قرار می گیرد یا به واسطهٔ ورود ضداوست بر او (مانند ورود سیاهی بر سفیدی) ولی (این فرضیه در مورد نفسی که به مرتبهٔ عقلانی رسیده است، درست نیست زیرا) ضدی برای جوهر عقلی نیست. و یا به علت زوال یکی از اسباب و علل چهارگانهٔ اوست به نام فاعل و غایت و ماده و صورت و این فرضیه نیز

دربارهٔ نفس، متصور نیست زیرا نفس، ماده ندارد و صورت اوذات و حقیقت اوست (و صورتی زاید بر ذات و حقیقت خود ندارد) و فاعل نفس و غایت او، هردو عبارتند از ذات مقدس واجب الوجود که زوال و فنا بر وی محال است. پس ذات و حقیقت نفس باقی است به بقای ذات واجب الوجود که قیوم و مقوم اوست. پس با این دلیل زوال و عدم بر جوهر عقلی محال است.

و اما نفوسی که هنوز از قوه به فعل نرسیده اند، حکما در مورد بقا و یا فنای آنها (بعد از مفارقت از بدن) اختلاف نظر دارند.

بعضی از حکما مانند اسکندر افرودیسی معتقدند به اینکه آنها با فنا و هلاك بدن فانی و هلاك خواهند شد. زیرا ادلایل تجرد نفس به خصوص دلایلی که مبتنی بر تصور معقولات اند، دلالت دارند بر تجرد نفسی که قادر بر ادراك و تصور اموری هستند که معقول بالفعل و مجرد بالفعل اند، نه اموری که معقول بالقوه و مجرد بالقوه و شایستهٔ تجرید بالفعل اند؛ و مسلم است که برای هرکسی قدرت و توانایی این نیست که امر معقولی را صرفاً از آن جهت که معقول و عاری از شایبهٔ خیال و حس است ادراك کند و گمان من این است که این چنین کسی نادرالوجود و در اقلیت قرار گرفته است.

واما شیخ الرئیس در اکثر تألیفات و تصنیفات خود با نظریهٔ اسکندر افرودیسی مخالفت نموده و برای ابطال آن چنین استدلال می کند که هیچ انسانی از ادراك بعضی از اولیات و بدیهیات از قبیل اینکه واحد، نصف اثنین است و کل، بزرگتر از جزء است عاری نیست. پس با ادراك پاره ای از اولیات و بدیهیات دارای یك نوع حیات عقلی و حایز یك نوع سعادتی ولو ضعیف و ناچیز خواهد بود.

لکن گویا شیخ اخیراً متوجه ضعف و سستی این گفتار گردیده و از این نظریه عدول نموده است. زیرا در رساله ای مشتمل بر ذکر مسایلی چند به نام مجالس هفت گانه ای که مابین او و ابوالحسن عامری هنگام ملاقات او با شیخ اتفاق افتاده از وی در مورد مسایل گوناگونی پرسش نموده است (از این رأی عدول نموده و) در جواب سؤال ابوالحسن عامری دایر براینکه آیا ممکن است که این قوه (یعنی نفس ناطقه)، پس از ویرانی و درهم ریختن قالب و پیکر انسان باقی بماند و منفرد و مستقل به ذات خویش باشد و یا اینکه معدوم و نابود می گردد، می گوید اما مادامی که این قوه به حالت و کیفیتی است که نمی تواند افعال و اعمالی را بدون مشارکت بدن و هیکل جسمانی انجام دهد، قوام و بقای وی به ذات خویش محال است، زیرا اگر باقی بماند و نتواند عملی را مستقلا و بدون مشارکت بدن انجام دهد، بقای او به ذات خویش امری لغو و عبث خواهد بود و قانون حکمت و تدبیر و ناموس آفرینش، هیچ موجودی را به سوی عبث سوق نمی‌دهد.

حکمت مشرقیه

اساس و شالودهٔ گفتار شیخ و نظایر گفتار او (در مورد این مسئله) مبتنی است بر اعتقاد به انحصار نشآت و مراتب وجود انسان در نشأهٔ حسیهٔ دنیویه و نشأهٔ عقلیهٔ اخرویه و چون جمهور حکما بوجود نشأهٔ دیگری از نشآت اخرویه که نشأه ای است غیر از نشأه عقلیه (به نام نشأه خیال) متفطن نشده اند ناچار در حل این مسئله به گفتن سخنان مزبور (یا سخنان دیگری) مجبور شده اند و لذا گاهی معتقد به عدم و فنا و اضمحلال بعضی از نفوس (از قبیل نفوس اطفال و عوام و جهال) شده اند (و معتقدند به اینکه این نفوس بعد از فنای بدن به کلی معدوم و فانی می شوند) و گاهی معتقد به تناسخ نفوس و ارواح سافله (یعنی نفوس و ارواح پست و یا فرومایه و تهی از علم و دانش) و نفوس ارواح متوسط در علم و دانش شده اند. اما در مورد نفوس و ارواح سافله معتقدند به اینکه این نفوس (پس از رهایی از ابدانشان) به ابدان عنصر دیگری از انسان و یا حیوان و یا نبات و یا جماد منتقل می شود و انتقال نفس را به بدن انسان، نسخ و به بدن حیوان، مسخ و به بدن نبات فسخ و به جسم جامد رسخ می نامند و اما در مورد نفوس متوسطه معتقدند به اینکه این نفوس (پس از رهایی از ابدانشان) به عالم افلاك صعود نموده و به جرمی از اجرام فلکی منتقل می گردند و گاهی معتقدند به اینکه بعضی از اجرام فلکی موضوع و محلی است برای تخیلات نفوس نیکوکاران و زهاد و عباد بدون اینکه در آن جرم فلکی تصرف و تدبیر کنند (همان طور که قبل از انتقال به جرم فلکی در ابدان دنیوی خود تصرف و تدبیر می کردند) و به اینکه بعضی از اجرام دخانی (که به اعتقاد آنان مافوق اجرام دنیوی و مادون اجرام فلکی اند) موضوع تخیلات نفوس اشقیاء است. (البته بدون تصرف در آنها).

این بود نظریهٔ جمهور و اما ما با برهان و دلیل ثابت نمودیم که عوالم وجود بر سه گونه اند و اینکه مشاعر و مراتب ادراك منحصر اند در سه مقام، مقام حس، مقام تخیل، مقام تعقل و اینکه برای هر یك از این مقامات سه گانه عالمی است مناسب آن (بدین گونه که عالم محسوسات، مناسب مقام و مرتبهٔ حس است و عالم مثال که آن را عالم خیال منفصل نیز نامند مناسب مقام و مرتبهٔ تخیل است و عالم مجردات و مفارقات عقلیه مناسب مقام و مرتبهٔ تعقل است).

و اما وهم و یا قوهٔ واهمه قوه ای است مدرك معانی و مفاهیمی که (نه بطور کلی متعلق به ماده و منطبع در ماده اند مانند محسوسات و نه به طور کلی عاری و منقطع از ماده اند مانند معقولات بلکه صوری هستند کلی و) دارای نسبت و رابطهٔ خاصی به ماده (نه مانند رابطهٔ صور خیالیه که صوری جزئی و مأخوذ از ماده اند). پس بنابراین، نشأه خاص و جداگانه بدین قوه اختصاص ندارد بلکه وجود این قوه وجود عقل کاذب است (زیرا معنی و مفهومی را که قوهٔ واهمه ادراك می کند مفهومی است کلی ولی مضاف و منسوب به ماده است) همان طور که شیطان، ملك است

ولی نه بالذات بلکه بالعرض.[8]

پس خدای متعال عالم وجود را به صورت سه نشأهٔ مختلف و یا سه عالم مختلف آفرید، عالم دنیا و عالم آخرت و عالم برزخ که مرز مشترك و عالمی است متوسط مابین عالم دنیا و عالم آخرت.

پس جسم و عوارض جسم از عالم دنیا است و ادراك جسم و عوارض آن به وسیلهٔ حس ظاهر است و نفس و عوارض نفس از عالم برزخ است و ادراك نفس و عوارض آن به وسیلهٔ حس باطن است و عقل و معقولات آن از عالم آخرت است که آن را عالم امر می نامند (چنانکه جسم و آنچه که متعلق به جسم است آن را عالم خلق می نامند) و ادراك معقولات به وسیلهٔ عقل قدسی است (یعنی عقلی که عاری از شایبه وهم و خیال باشد).

حکمت عرشیه

محمدبن عبدالکریم شهرستانی در کتاب *ملل و نحل* از اسکندر (شاگرد ارسطو) نقل می کند که او در کتابی که دربارهٔ نفس نوشته است می گوید نفس بدون مشارکت بدن هیچ فعلی را انجام نمی دهد حتی تصور بالفعل؛ زیرا تصور بالفعل نیز فعلی است مشترك بین نفس و بدن (که با مشارکت بدن انجام می گیرد) و نیز او به طور ایماء و اشاره گفته است که برای نفس پس از مفارقت از بدن، هیچ قوه ای باقی نمی ماند، حتی قوهٔ عقلیه و در این قسمت با استاد خود ارسطو مخالفت نموده، زیرا ارسطو می گوید آنچه که از کلیهٔ قوا برای نفس بعد از مفارقت از بدن باقی می ماند، فقط قوهٔ عقلیه است. زیرا قوه ای که خاص و ویژهٔ نفس است (و بدن در وی هیچ گونه مشارکت ندارد) فقط قوهٔ عقلیه است، نه سایر قوای حیوانیه تا که نفس (پس از مفارقت از بدن) به وسیلهٔ آنها احساس کند و از احساس آنها لذت ببرد ولی متأخرین از حکما و فلاسفه معتقدند به اینکه نفس (پس از مفارقت از بدن) با یك سلسله از هیآت و اوصاف و اخلاقیاتی که با مشارکت بدن کسب نموده است، باقی می ماند تا که در آن عالم به دستیاری آنها مستعد قبول و پذیرش هیآت و اوصاف ملائکه گردد (زیرا احراز صفات و کمالات و مقامات ملکوتیان بدون شایستگی و لیاقت و داشتن اوصاف و فضایل عالیه نفسانی ممکن نیست).

تا بدین جا سخنان شهرستانی خاتمه می یابد؛ ولی ما برای جمع بین سخنان اسکندر و ارسطو (و رفع اختلاف مابین آنان) می گوییم مقصود اسکندر از عدم بقای قوهٔ عاقله، عدم بقای قوهٔ عاقله ای است که از قوه به فعل نرسیده (و در مرتبهٔ عقل هیولانی باقی مانده است) و

---

۸. پس همانطور که شیطان ملك بالعرض است نه بالذات، قوهٔ واهمه نیز عقل کاذب است نه عقل صادق و مقصود از ذکر این جمله فقط تنظیر است. ـ م.

مقصود ارسطو از بقای قوهٔ عاقله، بقای قوهٔ عاقله ای است که عقل بالفعل شده است. پس با این توجیه اختلاف و تناقضی مابین سخنان شاگرد و استاد نیست.

و اما گفتار این فیلسوف دایر بر اینکه برای نفس (پس از مفارقت از بدن) قوهٔ دیگری بجز قوهٔ عقلیه وجود ندارد، تا که به وسیلهٔ آن قوه احساس کند و از احساس اشیا لذت برد، مبتنی است بر اعتقاد به امتناع مفارقت قوهٔ حیوانیهٔ مدرك محسوسات باطنیه از این عالم (و اینکه وجود این قوه در نفس انسان، مختص بدین عالم و از لوازم بدن است) ولی به عقیدهٔ ما این اعتقاد، درست نیست و ما قبلا در محل خود برهانی قاطع بر بقای قوهٔ حیوانیهٔ مدرك جزئیات برای نفس بعد از مفارقت از بدن بیان کردیم (و ثابت کردیم که قوای حیوانیه مدرك جزئیات نیز مانند قوهٔ عقلیهٔ مدرك کلیات در مصاحبت نفس به عالم آخرت ارتحال می یابند). پس نتیجهٔ این مطلب این شد که نشأهٔ متوسط بین نشأهٔ عقلیات و نشأهٔ حسیات معاد و میعاد نفوسی است که متوسط بین ملائکه و حیوانات لحمیه فاقد ادراك و شعورند (که نه مانند ملائکه دارای مقام و مرتبهٔ تجرد عقلی اند و نه مانند حیوانات لحمیه ازقبیل خراطین و حلزونات، فاقد ادراك و شعورند وفقط دارای حس لامسه اند) پس این گونه نفوس متوسط بین ملائکه و حیوانات لحمیه با اینکه مجردند از بدن جسمانی دنیوی، مجرد از تعلق به بدن مثالی اخروی نیستند ولذا باداشتن سمت حیوانیت ومشاعر ومدارك حیوانی به سرای پاداش ارتحال می یابند ودرآن جا پاداش و یا کیفر اعمال خویش را می بینند ولذت و الم را درك می کنند و آیهٔ شریفهٔ «وإنَّ الدّارَ الآخرةَ لهی الحیوانُ لو کانوا یعلمون» (وهمانا سرای آخرت سرای زندگی است اگر بدانند- سورهٔ عنکبوت، آیهٔ ۶۴) ناظر بهمین مطلب است.

اشراق هشتم: در بیان اینکه برای هر انسانی نفس واحدی است

بعضی چنین گمان کرده اند که در ما سه نفس وجود دارد. نفس انسانی و دیگری نفس حیوانی و دیگری نفس نباتی ولی جمهور حکما بر آنند که نفس موجود در ما یکی است وآن فقط نفس ناطقه است لکن برای آن نفس (به اعتبار افعال و آثار صادر ازوی) قوا و مشاعر گوناگونی است (که نفس به وسیلهٔ آنها مصدر افعال واعمال مختلفی است) زیرا (تو کلیهٔ افعال و اعمال صادر از خودرا به ذات خود نسبت می دهی و) می گویی احساس کردم، غضب کردم، ادراك کردم، حرکت کردم. پس مبدأ کلیهٔ افعال نامبرده، تو هستی و تو همان نفس دارای شعوری (که همه افعال را با علم و شعور به خود نسبت می دهی) پس تو دارای نفس واحدی و کلیهٔ قوا همگی از لوازم این نفس اند.

حکمت عرشیه

چون نفس انسانی از سنخ ملکوت (و عالمی مافوق عالم اجسام واجرام) است لذا دارای وحدتی است به نام وحدت جمعیه (یعنی وحدتی که درعین وحدت و بساطت جامع جمیع مقامات و مراتب جمادی و نباتی و حیوانی و عقلانی است) ظل وحدت الهیه (جامع جمیع مقامات وجودیه) پس نفس در مرتبهٔ ذات خویش هم عاقل و هم متخیل و هم حساس و هم رشد و نمو دهندهٔ بدن و هم محرك بدن و هم طبیعت ساری در جسم است. همان طور که فیلسوف عالیقدر (بدین نکته اشاره کرده) ومی گوید نفس دارای اجزای سه گانهٔ نباتی وحیوانی ونطقی است (والبته تعبیر به اجزا تعبیر تسامحی است. زیرا نفس بسیط است نه مرکب از اجزا. بلکه اجزای نامبرده درجات و مقامات مختلف اویند) پس نفس (که آیت عظمای الهی و دارای وحدت جمعیه ای ظل وحدت الهیه و در عین وحدت دارای درجات و مراتب مختلفی است) گاهی ازمقام ومرتبهٔ شامخ خویش به درجه و مرتبهٔ حواس ظاهری تنزل می کند واین هنگامی است که می خواهد محسوسات این عالم را ادراك کند وآلات حواس پنجگانه را به کار برد (تا ازادراك آنها ضروریات حیات جسمانی و حیوانی خویش را تأمین کند) ولذا در هنگام ابصار مبصرات، عین قوهٔ باصره و چشم بینا می شود و در هنگام استماع مسموعات، عین گوش شنوا می شود و هم چنین در مورد بقیهٔ حواس پنجگانهٔ ظاهری حتی حس لامسه و قوای مباشر تحریك که نفس در مرتبهٔ هریك از آنها عین آنها می شود (با اینکه حواس پنجگانهٔ ظاهری به خصوص حس لامسه و قوای مباشر تحریك، همگی قوای جسمانی و متمرکز در آلات جسمانی اند).

و نیزهمین نفس هنگام ادراك معقولات آنچنان اوج می گیرد و به عالم علوی و نشأه عقلانی صعود می کند و به مقام ومرتبهٔ عقل فعال نایل می گردد بلکه عین عقل فعال وبا اومتحد می شود بدان گونه که حکمای عالیمقام و آنان که در حکمت قدمی راسخ دارند آگاهند (پس نفس با وحدت وبساطت، درجمیع مراتب وشئون جسمانی وروحانی خویش تجلی می کند وخویشتن را در هر مرتبه و مقامی بدان مرتبه و بدان صورت نشان می دهد. همان طور که ذات مقدس واجب الوجود با وحدت و بساطت تام و اتّم خویش در جمیع شئون و مقامات و مراتب عالم وجود تجلی می کند و خود را در هر موجودی به صورت آن موجود نشان می دهد).

و اما آنان که به مقام ومنزلت حکمای راسخ درحکمت نرسیده اند، چنین پنداشته اند که اگر چنین باشد هرآینه نفس، متجزی و دارای اجزای مختلفی خواهد شد (تا که بهرجزئی ازاجزا عملی را انجام دهد) و هرآینه عقل فعال به تعداد نفوس عاقله منقسم به اقسامی و متجزی به اجزایی چند خواهد شد (درصورتی که هر نفسی به جزئی از اجزای عقل فعال متصل ومتحد گردد وسهمی ازعلوم عقل فعال را احرازکند) ویا اینکه باید هر نفسی ازآنچه که سایر نفوس در

نتیجهٔ اتصال به عقل فعال آگاه شده اند آگاه گردد (در صورتی که همگی بطور یکسان با عقل فعال اتصال و ارتباط یابند و نیز لازم می آید که هر نفسی به جمیع علوم و حقایق کلیهٔ موجود در عقل فعال آگاهی یابد، در صورتی که اتصال عقل به فعال کامل باشد) ولی بحمدالله برهان قاطع عقلی این پرده های اوهام و تخیلات واهی را از چهرهٔ حق و حقیقت برداشته (و حق و حقیقت را آشکار ساخته) است و چه بسا بسیار نیکو است تمثیل و تشبیه عقل فعال (و تابش انوار او بر نفوس شایسته) به آفتابی که از طریق روزنه ای بر داخل اطاقی می تابد و اطاق به علت داشتن یك مادهٔ کبریتی، از نور و حرارت آن روشن و گرم می شود و از شعله های تابنده آن مشتعل می گردد.

پس این مثال (که در مورد نفس و ظهور وی در جمیع مقامات و درجات بیان کردیم) بهترین مثالی است برای مراتب آثار نفس در نبات و حیوان و انسان (و اینکه کلیهٔ آثار نباتی و حیوانی و انسانی همگی صادر از ذات نفس اند به اعتبار داشتن درجات و مراتب گوناگون).

پس همان طور که نور شدید مشتمل است بر مراتب انواری مادون آن و اشتمال آن بر آن مراتب، مانند اشتمال مرکب بر اجزای بسیط و یا از باب استلزام و در برداشتن اصل، فرعی را که مباین با اویند نیست[9] همین طور وجود قوی، جامع جمیع مراتب وجودات ضعیف و مشتمل بر آنها است ولذا کلیهٔ آثاری که مترتب بر وجودات ضعیف اند، به نحو اَتَم و اکمل، مترتب اند بر وجود قوی با وحدت و بساطت آن و همچنین آثار وجود قوی، پیوسته با اشتداد قوت و ازدیاد فضیلت وجود، اشتداد و ازدیاد می یابد.

تذکره

درجهٔ نفس انسانی تا زمانی که جنین در رحم مادر است درجهٔ نفی نباتی است ولی درجهٔ طبیعت جمادی را طی نموده است.

پس جنین، نبات بالفعل و حیوان بالقوه است. زیرا در این موقع، حس و حرکت ارادی (که از خواص و لوازم حیوانیت اند) ندارد و به واسطهٔ داشتن قوه و استعداد نیل به درجهٔ حیوانیت از سایر نباتات ممتاز می باشد (زیرا نباتات قوه و استعداد نیل به مرتبهٔ حیوانیت ندارند) و چون طفل از شکم مادر بیرون آمد، تا قبل از رسیدن به سن رشد و بلوغ جسمانی در حد درجهٔ نفوس حیوانیه است، و سپس نفس حیوانیهٔ او به نفس ناطقه یعنی نفسی که به وسیلهٔ فکر و تأمل در مسایل، قادر بر ادراك کلیات است مبدل می گردد. پس اگر در وی استعداد ارتقا به درجهٔ نفس قدسیه و عقل بالفعل باشد، در حد سن چهل سالگی بدان درجه و مقام نایل می گردد و آن طلیعه و

۹. زیرا نور، بسیط است نه مرکب و انوار ضعیف، در ذات و حقیقت نورانیت مباین با نور شدید نیستند. ـ م.

اوان رشد و بلوغ عقلی و قدرت معنوی نفس است، اگر توفیق الهی او را یاری کند.

پس مادامی که جنین در رحم مادر است نامی بالفعل و حیوان بالقوه است و چون از شکم مادر بیرون آمد (و قدم در عرصهٔ حیات دنیوی گذاشت) تا پیش از رسیدن به دوران رشد و بلوغ جسمانی، حیوان بالفعل و انسان بالقوه است و چون بسن رشد و بلوغ رسید انسان بالفعل و ملك بالقوه و یا شیطان بالقوه و یا موجود دیگری (بر حسب اوصاف و احوال خویش) خواهد بود و اما مرتبهٔ قوهٔ قدسیه (که مرتبهٔ اولیا و خواص اهل حق است) چه بسا از میان هزاران نفر یکی بدان مرتبه و مقام نایل نگردد.

تذنیب عرشی

پس آنچه که صاحب کتاب *مطارحات* در جواب کسی که در مورد تجرد نفس دچار شك و تردید شده و (برای اثبات حیرت و تردید خود) به گفتار گوینده که می گوید داخل شدم، خارج شدم، ایستادم و نظایر آن از افعال جسمانی صادر از جسم استدلال نموده و می گوید این جملات و عبارات، استعمالات مجازی اند و نباید آنها را ملاك و میزان تشخیص حقایق و تحقیق در مسایل عقلی قرار داد. به نظر ما درست نیست. زیرا کراراً دانستید که برای نفس شئون و درجات و مراتب بسیاری است که از آن جمله مرتبهٔ طبیعت ساری در جسم است (که به اعتبار این مرتبه، مصدر اعمال و افعال جسمانی است) پس این اطلاقات و جملات، اطلاقات حقیقی است نه مجازی.

حکمت مشرقیه

باطن انسان (یعنی ذات و حقیقت او) هر لحظه (به حکم حرکت جوهریه در معرض تغییر و تبدیل قرار گرفته و با انحفاظ اصل ذات و حقیقت در مسیر استکمال، مراتب گوناگونی را طی می کند و بدین اعتبار در هر آن) از نوعی به نوع دیگری انتقال می یابد ولی مردم از این نکته، در ورطهٔ غفلت و بی خبری افتاده اند مگر آنان که خدای متعال حجاب غفلت را در این عالم از دیدگان آنها برداشته (و به نور عرفان و با چشم کشف و شهود بدین حقیقت راه یافته اند) و اما اکثر مردم همان طور که آیهٔ شریفهٔ «بل هم فی لَبسٍ من خَلْقٍ جدیدٍ») بلکه ایشان از خلق جدید در شك و شبهه هستند ـ سورهٔ ق، آیهٔ ۱۵) حکایت می کند، از درك و فهم این حقیقت در ورطه غفلت و یا در اشتباه افتاده اند. حتی شیخ الرئیس و آنان که در رتبهٔ و درجهٔ او قرار گرفته و از سران حکما به شمار می روند (مانند فارابی، معلم ثانی و خواجه نصیر الدین طوسی) و چنانکه معروف است شاگرد او بهمنیار، در ضمن بحث و مناظرات علمی از وی پرسید که آیا تبدیل ذات و حقیقت، امری است ممکن، او در جواب گفت ممکن نیست.

ولی در این مسئله حق با شاگرد است نه با استاد. زیرا برای نفس به اعتبار تعلق وی بدو طرف متخالف، یعنی عقل و هیولی، دو جهت متخالف است یکی جهت استمرار و ثبات (باعتبار تعلق به عقل) و دیگری جهت تجدد (به اعتبار تعلق به هیولی) و هر کس که به وجدان خویش مراجعه کند خواهد دریافت که هویت او در حال حاضر غیر از هویت او در آن گذشته و آن آینده است (و اگر این مطلب را با این کیفیت و خصوصیت درك نکند لااقل می فهمد که هوبت او درحال حاضر غیر از هویت او در زمان گذشته و زمان آینده است) و خواهد دانست که این اختلاف و مغایرت نه صرفاً به علت اختلاف عوارض است بلکه ناشی از اختلاف اطوار و درجات و مراتب ذات واحد است و درقرآن مجید آیات بسیاری است که دلالت می کند بر تحول و تبدل انسان درذات وجوهر او مانند آیهٔ شریفهٔ «یا ایها الانسانُ انّك کادحٌ الی ربّك کَدْحاً فملاقیه» (ای انسان تو درراه خداوند می کوشی و اورا ملاقات خواهی کرد- سورهٔ انشقاق، آیهٔ ۶) و آیهٔ شریفهٔ «انا الی ربنا منقلبون» (ما به سوی پروردگارمان بازمی گردیم- سورهٔ اعراف، آیهٔ ۱۲۵) و آیهٔ شریفهٔ «ارجعی الی ربك» (بازگرد به سوی پروردگارت- سورهٔ فجر، آیهٔ ۲۸) و آیهٔ شریفهٔ «وینقلب الی اهله مسروراً (و به سوی کسانش شادمان بازمی گردد سورهٔ انشقاق، آیهٔ ۹).

حکمت عرشیه

ای حکیم بدین هیکل شگفت انگیز اسرارآمیز انسانی (که هم از نظر ظاهر و صورت و هم از نظر باطن و معنی شاهکار خلقت و مظهر اَتَمّ قدرت است. و به اعتبار وجود اسرار حیرت آمیز در وی) به نام حکمت نامیده شده است و بدین کتاب (بزرگ آفرینش) که مملو از علوم ربانی (و آیات و کلمات الهی است) به خوبی نظر کن و در این میزان که (بهترین وسیلهٔ سنجش اوصاف و احوال و علوم و اسرار است و) در زیر سقف آسمان به عدل وداد قرارداد شده است، دقت و تأمل کن و به فرمودهٔ پروردگار که می فرماید «اقرء کتابَك» (سورهٔ إسراء، آیهٔ ۱۴) کتاب اعمال و اوصاف خویش را (ورق به ورق، صفحه به صفحه) بخوان که این کتاب ما است که با شما به حق وراستی سخن می گوید (و اعمال و افعال و سجایای شما را به حقیقت نشان می دهد) و ما در این کتاب صورت اعمال و اخلاق وسجایای شماها را استنساخ می کردیم. پس حساب اعمال و افعال خویشتن را بررسی کن که تو خود برای محاسبهٔ نفس خویش کافی هستی؛ و شاید بدین میزان عدل الهی اندازه و مقدار حسنات و سیئات خویشتن را بشناسی و به دستور پیامبر اکرم که فرموده است «حاسِب نفسَك قبلَ ان تُحَاسَبَ غدا» (عمل کن و نخست در این صراط مستقیم (یعنی صراط نفس) بیاندیش و سپس بر آن صراط بسوی پروردگار و آفرینندهٔ عالم گام بردار که این صراط، صراط خدای بزرگ و پروردگار محمود و محبوب شما است و در گفتار او در قرآن

مجید که می فرماید «وان هذا صراطی مستقیماً فاتّبعوه ولاتَتّبِعوا السّبلَ فتَفَرَّق بکم عن سبیله» (این صراط مستقیم من است در آن بپوی و راههای دیگر در پیش مگیر که گمراه شوی- سورهٔ انعام، آیهٔ ۱۵۳) تدبر و تأمل کن (تا این صراط را بشناسی و ارج و منزلت آن را بدانی و آن را وسیلهٔ نجات و نیل به سعادت ابدی خویش قراردهی).

پس در معرفت نفس ناطقه و قرائت این صحیفهٔ الهیه و کتاب (تکوینی) که حاوی حکمت (و آثار علم و قدرت) و مشتمل بر فصل الخطاب است به مقصود خود دست خواهی یافت و به اصل و حقیقت وجود پی خواهی برد و درهای آسمان (علم و معرفت و کشف و شهود) بر تو گشوده خواهد شد و ملائکه (وحی و ارشاد) از هر دری بر تو وارد و نازل خواهند شد و بدون حساب و کتاب داخل در بهشت خواهی شد و اگر نمی توانی که به خوبی و شایستگی این کتاب را بخوانی و حال آنکه خدای بزرگ قرائت و درایت آن را بر تو واجب نموده و یا اینکه نمی توانی بدانی که چگونه با این میزان قسط و عدل الهی اعمال و افعال خویشتن را بسنجی و چگونه کردار و رفتار خود را محاسبه کنی، در حالی که خدا و رسول او تو را بدین کار امر فرموده اند و یا اینکه نمی دانی که چگونه بر این صراط مستقیم الهی گام برداری و حال آنکه از ناحیهٔ خدا و پیامبر گرامی بدین کار و پیروی از این راه مأمور گشته ای. در این صورت به محفل دوستان و برادران ناصح و مشفقی که (این راه را پیموده اند و به وصال حق نایل گشته اند) داخل شو و راه و روش ایشان را برگزین و راهنمایی ایشان را از جان و دل بپذیر به شرط آنکه حجاب عصبیت و جحد و انکار از چهرهٔ دل برداری و نخست لباس تقلید (از جهال و بیگانگان) را از تن به درکن و قلادهٔ شهرت و ریا و خودسازی را از گردن بیرون آر (و خود را از این قید و بند که مانع بزرگی است از پیمودن راه خدا رها کن) و زنگ و غبار خودآرایی و خودنمایی و صحنه سازی در برابر عوام الناس را از صفحهٔ قلب و دیدهٔ بصیرت بزدای تا که بیاموزند به تو آنچه را که خدا و رسول به آنان آموخته و بشناسانند به تو آنچه را از حق که شناخته اند تا (در نتیجهٔ ملازمت با آنان) به سیرت و سجایای فاضلهٔ ایشان متصف گردی و با آنان در راه حق و حقیقت همگام شوی و به سنت و روش پسندیدهٔ آنان عمل کنی و با دیدهٔ حق بین و چشم باطن به حقایق اشیاء نظر کنی و در دین خدا و اسرار احکام الهی واقف و آگاه شوی همان طور که آنان واقف و آگاه شدند و در مدینهٔ علم و حکمت داخل شوی همان طور که آنان داخل شدند و از عذاب قبر (و رنجهای پس ازمرگ) نجات یابی و به روح معرفت و یقین زنده شوی و آنچنان زندگی کنی که کاملان در علم و عمل زندگی کردند و در زمرهٔ پیشوایان نیکوکار محشور شوی.

اشراق نهم: در بیان اینکه نفوس قابل تناسخ نیستند

تناسخ (یعنی انتقال نفس از بدنی به بدنی دیگر) در نزد ما به سه قسم تصور می شود. قسم

اول عبارت است از انتقال نفسی در این عالم از بدنی به بدنی دیگر مباین و جدا از او بدین نحو که حیوانی بمیرد و نفس او به بدن حیوان دیگری و یا به بدنی غیر از حیوان منتقل گردد، خواه (انتقال نفس از بدنی به بدن دیگری) انتقال از موجود اخس به موجود اشرف باشد (مانند انتقال نفس اسب مثلا به بدن انسان) و یا بالعکس (مانند انتقال نفس انسان به بدن اسب مثلا و یا به جسم نباتی و یا جسم جمادی) و این قسم از تناسخ با برهانی که بزودی بیان خواهیم کرد محال و ممتنع است.

قسم دوم عبارت است از انتقال نفس از این بدن دنیوی به بدن اخروی که مناسب با اوصاف و اخلاقی است که در دار دنیا کسب نموده است و چنین نفسی در آخرت به صورت حیوانی که صفات وی در آن نفس غلبه نموده است ظاهر می گردد؛ چنانکه صحت این مطلب در مبحث اثبات معاد جسمانی بر شما مکشوف خواهد شد و این امری است که در نزد بزرگان اهل کشف و شهود ثابت و مسلم گردیده و از ارباب شرایع و ادیان و ملل نیز نقل شده است ولذا گفته اند «مامن مذهب الا و للتناسخ فیه قدم راسخ» (هیچ مذهبی نیست که تناسخ درآن مقام شامخی نداشته باشد) و آیات بسیاری از قرآن مجید که در مورد تناسخ وارد شده است همگی بر همین قسم از تناسخ تفسیر و توجیه می گردد و گمان من این است که اصرار و تأکید بر ثبوت تناسخ از ناحیهٔ اساطین و بزرگان حکمت مانند افلاطون و پیشینیان او از حکمایی که انوار حکمت را از انبیا و مشکات نبوت اقتباس نموده اند نیز در بارهٔ همین قسم از تناسخ است زیرا ایشان بصیرت و فروغ کشف و شهود باطن نفوس و آن صوری را که بر طبق نیات و اعمالشان بدان صور محشور می شوند مشاهده کرده اند و دیده اند که اعمال و افعال آنان در نظرشان مجسم می شوند.

و نیز با همین چشم ملکوتی دیده اند که چگونه در دار دنیا برای نفوس اشخاص به علت تکرار اعمال و افعال جسمانی، ملکاتی مناسب با آن اعمال و افعال پدید می گردد تا بدان حد که صدور آن اعمال و افعال از آنان پس از حصول ملکات سهل و آسان می گردد (ولذا وجود و رسوخ آن ملکات باعث می شود که شخص در عالم آخرت به صورت حیوانی ظاهر گردد که آن اوصاف در وی غلبه دارند) و چون ایشان بدین مرتبه از کشف و شهود نایل شده بودند، لذا صریحاً قایل به تناسخ شدند و معنای این تناسخ، حشر نفوس است به صوری که مناسب با اوصافی است که بر آنها غلبه نموده است. همان طور که خدای متعال در قرآن مجید می فرماید «ونَحْشُرُهم یومَ القیامة علی وجوهِهم» (سورهٔ اسراء، آیهٔ ۹۷) یعنی ما در روز قیامت آنها را بر گونه هایشان محشور می کنیم. یعنی به صور حیواناتی که در هنگام ایستادن و یا راه رفتن سر را بزیر می افکنند و نیز می فرماید «و اذا الوحوشُ حُشِرَتْ» (سورهٔ تکویر، آیهٔ ۵). زمانی که حیوانات محشور می شوند. معلوم است که مقصود، حشر انسانها است به صورت حیوانات و

نیز می فرماید «تشهدُ علیهم السنتُهم و ایدیهم و ارجلُهم بما کانوا یعملون» (سورهٔ نور، آیهٔ ۲۴) یعنی زبانها و دستها و پاهایشان شهادت می دهند به کارهایی که در دنیا می کردند.

البته مقصود این است که به صورت حیوانی محشور می شوند که زبان و دستٔ و پا و سایر اعضا و جوارح آن شاهد و گواه بر رسوخ ملکاتی در نفوس آنان بوده است که مناسب با صورت آن حیوان و موجب ظهور آنان بدین صورت گردیده است و نیز میفرماید «قالوا لجلودِهم لِمَ شهِدْتُم علینا» (سورهٔ فصلت، آیهٔ ۲۱). به پوست بدن خویش می گویند چرا بر علیه ما شهادت دادید. مسلم است که مقصود از پوست بدن، صورت و پیکری است که بدان صورت و پیکر محشور شده اند.

و نیز می فرماید «الیومَ نَخْتِمُ علی افواهِهم و تُکَلِّمُنا ایدیهم و تَشْهَدُ أَرْجُلُهم بما کانوا یکسبون» (سورهٔ یس، آیهٔ ۶۵) در آن روز ما بر دهان ایشان مهر خاموشی و سکوت می زنیم و دست های ایشان با ما سخن می گویند و پاهای آنان به کارهایی که در دنیا کرده اند گواهی می دهند. معلوم است که مقصود این است که به صورت حیوان صامت که قادر بر تکلم نیست محشور می شوند و دست و پای آن حیوان شاهد بر رسوخ ملکات و اعمال و افعالی در نفوس آنان که مناسب با آن حیوانی است که به صورت آن محشور شده اند. و نیز در حدیث از قول پیامبر گرامی نقل شده که می گوید «یُحْشَرُ الناسُ علی وجوهٍ مختلفة» مردم به صورتهای گوناگون محشور می شوند. یعنی بعضی به صورت انسان و بعضی به صورت حیوانات محشور می شوند و نیز می گوید «یُحْشَرُ الناسُ علی نیّاتهم». مردم بر طبق نیات و سرایر خویش محشور می شوند. پس اگر نیت و سریرت او نیت و سریرت انسان نیکوکار باشد به صورت انسان، والاّ به صورت حیوانی که مناسب با آن نیت و سریرت است محشور می گردد. و نیز می گوید «یُحْشَرُ بعضُ الناسِ علی صورة یحسن عندها القردة و الخنازیر» یعنی بعضی از مردم در روز قیامت به صورتی محشور می شوند که صورت بوزینه و خوك در برابر آن زیبا است.

و نیز می فرماید: «کماتعیشون تموتون و کماتنامون تبعثون». معنای جمله اول این است که بدان حالت و کیفیت و بدان نیت و سریرت که در دنیا زندگی می کردید می میرید. پس صورت اخروی شما بر طبق اعمال و افعال و سرایر و نیات دنیای شما است و معنای جملهٔ دوم این است که بدان گونه و کیفیت که بخواب می روید و به عالم دیگری به نام عالم خواب قدم می نهید و در عین خواب و بی خبری از این جهان، با حواس پنج گانهٔ خود همه چیز را احساس و ادراك می کنید همین طور و به همین کیفیت در سرای آخرت محشور می شوید و با حواسی نظیر همین حواس پنج گانهٔ ظاهری همه چیز را لمس و احساس می کنید. (وراستی همان طور که گفته اند «کلام الملوك ملوك الکلام» سخنان پیامبر اکرم در این مقام عالی ترین و حکیمانه ترین سخنی است که ممکن است بیان کرد و هیچ فیلسوف و یا عارف ربانی نمی تواند مسئلهٔ مرگ و حیات و

مسئلهٔ حشر و تشبیه آن را به خواب بدین دقت و رقت ولطافت و متانت بیان کند).

(و باید دانست که یکی از اقسام تناسخ ارواح و تحول و انقلاب، مسخ است و آن بر دو قسم است یکی مسخ باطنی بدون تغییر صورت، دیگری مسخ باطنی با تغییر صورت که ذیلا بیان خواهد شد). پس این نسخ (که در حدیث مذکور بدان اشاره شده است) مسخ باطنی است بدون آنکه (صورت تغییر کند و) اثری از صورت مسخ شده در ظاهر آشکار گردد بدان گونه که صورتهای اشخاص در باطن مسخ شده را به صورت انسان مشاهده کند ولی آنها در باطن خویش موجود دیگری هستند به نام ملك (اگر از سنخ اولیا ومقربین درگاه الوهیت باشند) ویا به نام شیطان (اگر رانده ومردود واهل فسق وفجور وریا باشند) ویا به نام کلب وخنزیر ویا شیر و یا حیوان دیگری که مناسب با باطن آنان است (اگر صفت آنها در آنان رسوخ کرده باشد).

واماقسم سوم از اقسام تناسخ (که ما آن را مسخ یا تغییر صورت نامیدیم) آن است که باطن انسان مسخ شود وظاهر او نیز از صورت اولی انسانی که قبلا داشت به صورت باطنی وی که بدان صورت مسخ شده است انتقال یابد و این (مسخ که در حقیقت بدترین اقسام تناسخ و رسوا کننده است) به علت طغیان و غلبهٔ قوهٔ نفسانیه اوست تا به حدی که مزاج و شکل او را از مزاج و شکل آدمی به مزاج و شکل حیوانی مناسب با صفت باطنی او تغییر و تبدیل می دهد و این قسم از تناسخ و مسخ (از نظر علمی وفلسفی) جایز وممکن است، بلکه در مورد گروهی از کفار و فساق و فجار که شقاوت نفس در آنها غالب و نیروی عقل ودرایتشان ضعیف وقاصر بوده است، به وقوع پیوسته است و ناگفته نماند که مسخ باطنی (بدون تغییر صورت ظاهری) در این زمان معاصر بسیار است (وکسانی رامی شناسیم که به ظاهر انسان اند ولی در باطن حیوانی درنده ویا حشره ای گزنده ودشمن انسانهای واقعی اند) همانطور که مسخ باطنی توأم با مسخ ظاهری و خروج از صورت انسانی طبق آیات قرآنی در طایفهٔ بنی اسرائیل روی داده چنانکه خدای متعال در قرآن مجید می فرماید «وجَعَلَ منهم القردةَ والخنازيرَ» (سورهٔ مائده، آیهٔ ۶۰) و نیز می فرماید «وکونوا قردةً خاسئين» (سورهٔ بقره، آیهٔ ۶۵).

و اما مسخ باطن بدون ظاهر، شاهد و گواه بر صحت آن گفتار پیامبر اکرم است دربارهٔ گروهی از امت خویش که می فرماید ایشان در علانیه و آشکار برادران و دوستداران شمایند ولی در باطن و پنهان دشمنان شمایند. زبانشان در مقام گفتار از عسل شیرین تر است ولی دلهایشان دلهای گرگان خونخوار. آنان برای فریب مردم و نشان دادن نرمی و شفقت، لباس میش بر قامت خویش می پوشند و خویشتن را بسان میش شخصی نرم ورئوف و عاری از خطر جلوه می دهند.[10]

۱۰. تابدین جا ترجمهٔ گفتار پیامبر (ص) تمام شد.

این است مسخ باطن که قلب او قلب گرگ و صورت او صورت انسان است. امید است که خدای متعال ما را از شر این افراد و از این نابکاریهای درهم شکنندهٔ روح و جسم رهایی بخشد.

حکمت عرشیه

بطلان تناسخ به معنی اول با توجه به دلیل و برهانی که قبلا بیان گردید ظاهر و آشکار است زیرا دانستید که درجهٔ نفس در آغاز حدوث، درجهٔ طبیعت ساری در اجسام است، سپس به تدریج برحسب استکمالات ماده (به وسیلهٔ حرکت جوهریه) ترقی می کند تا بدانجا که درجهٔ نباتی و حیوانی را نیز احراز کند. پس هنگامی که برای نفس، فعلیتی (در یکی از درجات) حاصل گشت دیگر ممکن نیست که (با انتقال به بدن دیگر) از فعلیت به قوه و استعداد محض بازگردد (و مراحل و درجاتی را که در نتیجهٔ استکمال ذاتی احراز نموده است از دست بدهد، زیرا سیر قهقرایی و بازگشت به حالت ابتدایی در عالم آفرینش که پایه و اساس آن بر حرکت صعودی است محال و ممتنع است مگر آنکه دوران عمر و بقای موجودی بسر آمده باشد و به جانب فساد و تباهی روی نهد و اجزای وجودی وی به کلیات طبیعت بپیوندد نه اینکه به سازمان جدیدی از سازمانهای خلقت انتقال یابد و حرکت قهقرایی را حکما فساد نامند نه بازگشت به حال اول).

و نیز قبلا گفته شد که صورت و ماده، در حقیقت، موجود واحدی هستند دارای دو جهت به نام فعل و قوه و هر دو با هم (در ذات و جوهر خویش) حرکت می کنند و به تدریج راه استکمال را می پویند ودر مقابل هر قوه و استعدادی فعلیت خاصی است (که در نتیجهٔ حرکت بدان فعلیت نایل می گردد). پس ممکن نیست نفسی که درجهٔ نباتی و درجهٔ حیوانی را احراز نموده است، مجدداً به ماده منی ویا جنین در شکم مادر تعلق گیرد و نیز قبل از این بر شما معلوم شد که صورت منی از حد و مرتبه طبیعت جرمی تجاوز ننموده است (تا که شایستهٔ تعلق نفس گردد) واینکه صورت جنین تا زمانی که در رحم مادر است به درجهٔ نفس نباتی نایل نگردیده است (تا شایستهٔ تعلق نفس ناطقه، حایز درجات و مراتب سه گانه گردد) و آرزوی بازگشت بدین عالم (وتعلق نفس به منی و یا به جنین و یا به بدن دیگری) چنانکه خدای متعال از قول اشقیا که در روز جزا می گویند «یا لیتنی کنت ترابا» (ای کاش من خاك بودم و به خاکیان ملحق می شدم- سورهٔ نبأ، آیهٔ ۴۰) آرزوی محال و ممتنع الوقوع است و هم چنین تحقق مدلول سخن خدا (که به مدلول آیهٔ شریفهٔ [یا لیتنا] نُرَدُّ فَنَعْمَلَ غيرَ الذی کُنّا نَعْمَلُ (کاش ما را بازمی گردانند تا عملی جز آنچه کردیم، می کردیم- سورهٔ اعراف، آیهٔ ۵۳) حاکی از تمنای بازگشت به دنیا است امری است محال) زیرا خداوند متعال بازگشت به دنیا را بر آنان حرام فرموده است. زیرا در فیض الهی و تجلی وی تکرار و تعدد نخواهد بود.

اشراق دهم: در ضعف برخی از دلایلی که بر بطلان تناسخ بیان کرده اند و رد دلایل معتقدین به تناسخ

دلیل مشهور در بیان امتناع تناسخ این است که چون بدن دارای مزاج شد، بی درنگ مستحق افاضهٔ نفسی از ناحیهٔ مبدأ فیاض می گردد. پس اگر نفس دیگری بدین بدن انتقال یابد، بدن واحد دارای دو نفس خواهد شد در حالتی که وجدان و واقعیت این مطلب را تکذیب می کند.

(این بود تقریر دلیل مشهور) ولی ممکن است شخصی (از معتقدین به تناسخ) دعوی احتیاج به افاضه نفس جدید را رد کند و بگوید (بدن پس از حصول مزاج احتیاجی به افاضه نفس جدید از ناحیهٔ مبدأ فیاض ندارد) بلکه ممکن است نفسی که مرتبهٔ نباتی و مرتبهٔ حیوانی را احراز نموده است از بدن دیگری بدین بدن انتقال یابد و سپس به مرتبهٔ نفس انسانی نایل گردد و اگر (معتقدین به بطلان تناسخ) این نظریه را رد کنند و بگویند که در صورتی که مزاج نبات استحقاق افاضه نفس نباتی داشته باشد (و نباتات پس از حصول مزاج نباتی بی درنگ دارای نفس نباتی شوند) بنابراین مزاج انسان در داشتن استحقاق افاضهٔ نفس انسانی سزاوارتر است، شخص مخالف می تواند این گونه اولویتها را در عالم اتفاقات (و عالمی که همه گونه اموری در تحت هر شرایطی به وجود می آیند) بپذیرد و سپس با تسلیم اینکه مزاج اشرف، (چون مزاج انسان) مستدعی نفس اشرف است (به نام نفس ناطقه) بگوید نفسی که به بدن مولود انسانی منتقل می گردد، نفسی است که درجات نباتی و درجات حیوانی را طی نموده و به مرتبهٔ انسانی نایل گردیده است.

ولی به عقیده ما این گفتار اخیر شخص مخالف صحیح نیست. زیرا این گفتار نقض می گردد به نفوس فلکی. زیرا اجساد فلکی بی نهایت شریف اند، در حالتی که از نبات و حیوان نفسی به آنها منتقل نگردیده است (وحال آنکه طبق کلام اخیر شخص مخالف باید نفسی که به جرم اشرف افاضه می گردد نفسی باشد که درجات نباتی و درجات حیوانی را احراز نموده باشد).

سپس می گوییم ما با او در این گفتار موافقت می کنیم و می گوییم مزاج انسانی حاصل نمی گردد، مگر بعد از مزاج حیوانی و مزاج حیوانی حاصل نمی گردد مگر بعد از مزاج نباتی و همین طور مزاج نباتی حاصل نمی گردد مگر بعد از حصول طبیعت جسمیه و هیولای حامل صورت جسمیه. پس اگر مقصود شخص مخالف از طی درجات نباتی و حیوانی دربارهٔ نفس منتقل به بدن دیگری همین معنا باشد، باید گفت نفس انسانی (که پس از حصول مزاج انسانی به وی افاضه می گردد) طبق عقیده وروش ما نیز چنین است (یعنی نفسی است که به دستیاری حرکت جوهریه، کلیهٔ درجات نباتی و حیوانی را طی نموده و به اولین درجات انسانی رسیده است) همان طور که در آیهٔ شریفهٔ «هَلْ اَتیٰ علی الانسان حینٌ من الدهر لَمْ یَکُن شیئاً مذکوراً»

(همانا گذشت روزگار درازی بر انسان وهنوز قابل ذکر نبود ـ سورهٔ دهر، آیهٔ اول) و آیهٔ شریفهٔ «وقد خلقتك من قبل ولم تَكُ شیئاً» (و ترا پیشتر آفریده بودم و پیش از آن هیچ نبودی ـ سورهٔ مریم، آیهٔ ۹) بدین نکته اشاره شده است زیرا هر دو آیهٔ مذکور در حقیقت ناظر به تحولات و تبدلات و استکمالات جوهری و طی درجات و مراتب جمادی و نباتی و حیوانی و انسانی می باشند.[۱۱] پس اگر مقصود شخص مخالف (از گفتار خود که می گوید نفس منتقل به بدن انسان نفسی است که درجات نباتی و حیوانی را طی نموده است) انتقالات و تحولات نفسانیه است که در مادهٔ بدن واحد بر حسب تزاید استعدادات و تکامل درجات پدید می آید، این امری است مسلم که بدون شك و تردید در نفس انسان به وقوع می پیوندد و اگر این شخص این تحولات و استکمالات جوهری و طی درجات را تناسخ نامد از نظر ما در این نام گذاری بحث و ایرادی نیست (به شرط آنکه بداند که این امر در حقیقت، تحول و استکمال است نه تناسخ و انتقال نفسی پس از طی درجات نباتی و حیوانی از بدنی به بدن دیگری) ولی اگر مقصود او از این گفتار تجویز انتقال نفس است از جسدی به جسد دیگری جدا و منفصل از او فساد و بطلان این امر (با دلیل و برهانی که در آغاز بحث بیان کردیم) ثابت و آشکار شد (پس به عقیده ما برهان مشهور نیز در حد خود برهانی صحیح و بجا است و اعتراضات وارده بر آن نابجا است).

ضمناً ناگفته نماند که هر چند این مطلب آخر با مطلبی که قبلاً به عنوان گفتار شخص مخالف بیان کردیم بحث و انتقاد از دلیل و سند شخص مخالف بود (نه اقامهٔ دلیل بر بطلان تناسخ و این کار برخلاف قانون مناظرهٔ علمی است) ولی مقصود ما از ذکر هر دو مورد تنبیه و آگاه ساختن خوانندگان بر حقیقت مقام است.

حجت دیگر در برابر ایشان

یکی دیگر از دلایل معتقدین تناسخ این است که اگر نفوس جهال و اهل فسق وفجور از ابدان و اجرام این عالم و از هر نیروی جسمانی که سبب تذکر و یادآوری افعال و اعمال قبیح و

۱۱. زیرا معنی آیهٔ اول این است که آیا گذشت بر انسان برهه ای از دهر که در آن هنگام چیزی نبود و ما او را از نطفه ای آمیخته از عناصر گوناگون آفریدیم و او را در معرض آزمایشها و تحولات گوناگون درآوردیم و صلاحیت و استعداد او را برای هر گونه تحولاتی سنجیدیم و باو نیروی شنوایی و بینایی بخشیدیم تا به وسیلهٔ آن دو نیرو مسیر تحولات را بداند و بشناسد.

به اصطلاح فن ادب، استفهام در این آیه استفهام تقریری است یعنی استفهامی که طرف را به اقرار و اعتراف برمی گمارد. یعنی بلی چنین است. این امر به وقوع پیوسته است و معنی آیهٔ دوم این است که ای انسان از پیش تو را آفریدیم در حالتی که چیزی نبودی و اکنون در نتیجهٔ تحول ذاتی و تحرك جوهری همه چیز شده ای و به مقامات و مراتب گوناگون رسیده ای. ـ م.

خطاهای ایشان و وسیلهٔ ادراك و به خاطر آوردن ملكات ناپسند و آراء و عقاید باطل آنان است به كلی رهایی یابند (و به هیچ جسم و جرم دیگری كه به وسیلهٔ آن به كیفر اعمال و نتایج آراء و عقاید فاسدشان برسند تعلق نگیرند) و به عالم ملكوت اعلی صعود كنند، پس شقاوت (و كیفر اعمال درآخرت) كجا و چگونه خواهد بود.

پاسخ این دلیل از طریق عرشی (كه به زودی در مبحث معاد نفوس بیان خواهد شد) این است كه برای ایشان ابدانی است اخروی كه در روز قیامت بدان ابدان محشور می‌شوند و (به وسیلهٔ همان ابدان اخروی) به انواع و اقسام عذاب و آلام مناسب با اعمالشان معذب خواهند شد.

حجت دیگر در *برابر ایشان*

دلیل دیگر از دلایل معتقدین تناسخ این است كه بسا اوقات، نفوس فساق و اشرار هنگام تقلیل شواغل بدنی به علت و یا مرض و یا خلل در دستگاه هشیاری، در نتیجهٔ اتصال به عالم ملكوت بر اموری واقف گردند (و از برخی اسرار و یا اخبار اطلاع حاصل كنند). پس هنگامی كه موانع ناشی از بدن به وسیلهٔ مرگ به كلی زایل گشتند و نفوس از قید بدن رهایی یافتند و به بدن دیگری انتقال نیافتند (و به ملكوتیان پیوستند) به درجات عالیه نایل خواهند شد و دیگر برای این نفوس شقاوتی و كیفری نخواهد بود (زیرا در حریم ملكوت و ملكوتیان شقاوتی وجود ندارد، بلكه آنجا محل سعادت و محفل سعادتمندان است). و اگر كسی به این دلیل چنین پاسخی دهد كه هیآت و اوصاف ناپسندیده مانع از اتصال آنان به عالم ملكوت است می‌گوییم چرا این هیآت و اوصاف، هنگام وجود شواغل بدنی مانع اتصال او به ملكوت نشدند و هنگام زوال شواغل بدنی مانع شوند (در حالتی كه باید برعكس این باشد).

پاسخ این دلیل همان است كه در پاسخ دلیل گذشته بیان كردیم و گفتیم كه عالم دیگری است به نام عالم آخرت كه دار جزا و حساب اعمال اشخاص است.

حجت دیگر در *برابر ایشان*

دلیل دیگر از دلایل معتقدین به تناسخ (به خصوص تناسخ صعودی یعنی انتقال نفس حیوان به بدن انسان) این است كه نیست عضوی از اعضای حیوان مگر آنكه تحت سلطه و استیلای حرارت غریزی همواره در معرض تحلیل و تبدیل قرار می‌گیرد ولی در عین حال هیچ كس نمی‌تواند بگوید كه حقیقت اسب مثلا (در نتیجهٔ تحلیل و تبدیل اعضا) تغییر و تبدیل و یا نقصان پیدا می‌كند (پس برای اسب و نظایر آن نیز نفس مجردی است نظیر نفس انسان كه همواره حافظ و نگهبان حقیقت اوست).

و نیز برای حیوانات یك سلسله افعال و اعمال شگفت انگیز و حركات و تصورات ذهنیه خاصی است (كه براساس آن حركات و تصورات ذهنیه به افعال و اعمال شگفت انگیزی مبادرت می‌جویند). بنگر به زنبور و لانه‌های مسدس الشكلی كه برای آسایش خود می‌سازد و عنكبوت و خانه‌هایی كه از تار و پود ظریف و لطیفی می‌بافد و میمون و طوطی و كارهایی كه به عنوان تقلید از افعال و اقوال انسان انجام می‌دهند و ریاست طلبی شیر و تكبر و نخوت پلنگ و حالت سماع در شتر و فراست و هوشیاری اسب و وفاداری سگ نسبت به صاحب خود و حیله و چاره جویی كلاغ، آنگاه ببین كه آیا صدور این افعال و اعمال حاكی از هوش و درایت، به وسیلهٔ مزاج و یا به وسیلهٔ طبیعت جسم آنها است (و یا اینكه به واسطهٔ نفس مجردی نظیر نفس انسان است).

و نیز احتراز گوسفند از گرگ اگر احتراز از یك فرد معین و مشخص در نظر اوست كه صورت آن را در قوهٔ خیال ضبط نموده است، پس نباید از فرد دیگری از نوع گرگ كه در شكل و مقدار و رنگ مخالف با اوست احتراز كند و چون چنین نیست (بلكه او از هر گرگی بیم و احتراز دارد) پس احتراز او از یك معنای عام كلی است كه شامل كلیهٔ افراد گرگها است و احتراز او از یك معنای كلی عام مستلزم داشتن نفس مجردی است (كه قادر بر ادراك امر كلی باشد). و مسلم است كه در سنت الهی و ناموس متقن آفرینش و عنایت ربانی روا نیست كه چنین نفس مجردی را پس از مفارقت از بدن حیوان بدون ارتقا به مرتبهٔ انسانی و انتقال به بدن انسان و نیل به سعادت عقلیهٔ ویژهٔ انسان رها كند (و صلاحیت و استعداد او را برای احراز كمالات و مقامات عالیه نادیده بگیرد).

پاسخ این دلیل این است كه به اعتقاد ما برای هر حیوانی فرشته و راهنمایی است كه او را به خصوصیات اعمال و افعال (شگفت انگیز و اعمال و افعالی كه از ضروریات حیات و لازم بقای او بیند) راهنمایی می‌كند همان طور كه آیهٔ شریفهٔ «و اوحی ربك الی النحل» (سورهٔ نحل، آیهٔ ۶۸) حاكی از این مطلب است و ضمناً باید دانست كه صدور بعضی از افعال شگفت انگیز از حیوانات دارای مشاعر و ادراكات جزئی (نظیر آنهایی كه در تقریر دلیل مذكور نام برده شد) مستبعد نیست (و صدور این اعمال از خاصیت وجود آنها است و مستلزم داشتن نفس مجردی نظیر نفس انسان نیست).

علاوه بر این ما منكر نیستیم كه برای برخی از حیواناتی كه درجه و رتبهٔ آنها به اوائل درجهٔ و رتبهٔ انسانیت نزدیك است حشر و بازگشتی به بعضی از برازخ سفلی اخروی باشد (بدین معنی كه نفس آنها پس از مرگ به اجرامی از نوع اجرام برزخی سفلی اخروی انتقال یابد، البته نه اجرام برزخی علوی كه مناسب حشر بعضی از نفوس انسانی است. زیرا اجرام برزخی نیز دارای درجات و مراتب مختلفی می‌باشند كه بعضی سفلی و بعضی علوی‌اند).

تذنیب

سخیف‌ترین فلاسفه از حیث رأی و عقیده دربارهٔ تناسخ که در این مورد و سایر موارد کمترین درجات و مراتب علم و درایت را حایزند آنانند که معتقدند به امتناع مفارقت نفوس اشخاص از ابدان و اجرام، به استناد به اینکه نفوس در حد ذات و طبیعت خویش موجودی مادی و جوهری جسمانی اند و (پس از مرگ انسان) همواره به اجساد حیوانات تعلق می‌گیرند و از جسدی به جسد دیگری انتقال می‌یابند.

ولی در پاسخ این گفتار سخیف باید به ایشان گفت که اگر به عقیده شما این نفوس (مانند سایر صور و اعراض)، منطبع در جسم باشند، این عقیده با آنکه مخالف با برهان تجرد نفوس انسانی است، منافی با مذهب حکما است زیرا طبق اصول مسلمهٔ حکما، انتقال صور و اعراض منطبع در جسم از محلی به محل دیگری ممتنع است. و اگر این نفوس، مجرداند (بنابراین مانعی برای ارتحال و انتقال به عالم دیگری نیست و بنابراین مهمل و معطل گذاشتن آنها در سنت الهی روا نیست) پس عنایت الهی اقتضا می‌کند که این نفوس به عالم دیگری ارتحال یابند زیرا عنایت الهی مقتضی این است که هر موجودی را به کمال و غایت مطلوب او برساند و کمال انسان در نشأهٔ ثانوی اخروی است خواه سعید باشد یا شقی، اهل سعادت به بهشت می‌خرامند و اهل شقاوت به دوزخ می‌روند و بزودی در این مورد اطلاع بیشتری خواهی یافت.

اشراق یازدهم: در بیان نفس فلکی به طور اشاره و اجمال

اجرام علوی دارای نفوس ناطقه‌اند و این از جمله مطالبی است که حکمای طبیعی بر حسب اصول و قوانین علم طبیعی آن را ثابت کرده‌اند.

(دلیل مشهود در نزد آنان این است که حرکات اجرام فلکی حرکات ارادی است. زیرا هر وضعی از اوضاع ممکنه را که به وسیلهٔ حرکت طلب می‌کنند، پس از حصول آن وضع بی درنگ آن را رها می‌کنند و مجدداً آن را طلب می‌کنند و علی الدوام در طلب آن وضع و فرار از آن وضع بوده و می‌باشند و این چنین حرکتی جز به وسیلهٔ اراده امکان‌پذیر نیست. پس این حرکت حرکت ارادی است نه طبیعی زیرا طبیعت هر جسمی پس از نیل به حیز طبیعی خود از حرکت بازمی‌ایستد و هرگز آن را رها نمی‌کند و از آن فرار نمی‌کند تا اینکه مجدداً آن را دنبال کند مگر آنکه قوهٔ قاسر آن را از حیز طبیعی بیرون کند و یا آنکه آن را به خلاف حیز طبیعی سوق دهد. و مسلم است که وجود اراده‌ای این چنین حاکی از وجود نفس ناطقه است و صدور این عمل از نفس حیوانی به طور دایم محال است. زیرا اولاً دوام و بقای حیات به علت ترکیب از اضداد بر وی ممتنع است و ثانیاً منجر به هلاکت او خواهد شد).

واز جمله مطالبی که به سرعت این مسئله را (یعنی وجود نفس ناطقه در اجرام فلکی) آشکار می‌سازد این است که مانع از قبول فیض در مورد اجسام، تضاد عناصر و تفاسد (ناشی از ترکیب) و کثافت[۱۲] طبیعی ناشی از بعد و دوری از اعتدال مزاج است. آیا نمی‌بینی هنگامی که اجسام بسیط به یکدیگر می‌پیوندند و از آنها جسم مرکبی به وجود می‌آید صلاحیت آنها برای قبول فیض ربانی (یعنی نفس و درجات مختلف آن) بیشتر می‌شود، حتی اینکه اگر در خروج از تضاد به غایت پیشروی کنند و به مرتبهٔ اعتدال حقیقی نایل گردند، شایستهٔ قبول ذات فیض (یعنی اتصال و اتحاد به فیض مقدس و رحمت واسعهٔ الهیه) گردند.

پس با توجه به این اصل چه تصور می‌کنی دربارهٔ اجرام شریف شفاف عاری از تضاد و دارندهٔ حرکات مستدیر و شوق دایمی جهت تقرب به مبادی عالیهٔ وجود. اجرامی که از حرکات و گردش آنها در فضای نامتناهی، خیرات و برکات بر کرهٔ زمین نازل می‌گردد و معلوم است که تأثیر افاضات و عنایات الهی نخست در عرش اعظم یعنی فلك اطلس که به منزلهٔ قلب عالم است ظاهر می‌گردد و از ناحیهٔ فلك اطلس که جرم اقصی و فلك اعظم است بر بقیهٔ افلاك و به توسط افلاك بر کرهٔ خاك نازل می‌گردد، بدان گونه که افاضل حکما بیان کرده‌اند.

و اگر در اجرام سماوی فضل و شرفی بر سایر اجرام نبود هیچ گاه بر زبان اکثر اقوام و ملل عالم جملهٔ «انّ الله علی السّماءِ» (خدا بر فراز آسمانهاست) جاری نبود و دستها در هنگام دعا به سمت آسمان دراز نمی‌شد و آیهٔ شریفهٔ «الرحمنُ علی العرش استویٰ» (سورهٔ طه، آیهٔ ۵). خدای فیاض بخشنده مهربان بر عرش استوار است، در قرآن مجید نازل نمی‌شد.

واما اجرام عنصری که در تحت کرهٔ قمر قرار دارند[۱۳] به علت دوری آنها از لطافت وصفای اجرام سماوی و به علت تضاد صور آنها شایسته نیستند مگر برای قبول فیضی ظل و یا دون فیض متعلق به اجرام سماوی و آن عبارت است از طبیعت سیال متجددی که به حکم حرکت جوهریه دائماً در تجدد و تغیر و انتقال است و هیچ گاه بر پایهٔ وجود خویش ثابت و برقرار نیست و هر اندازه که از تضاد دوری و رهایی یابد، شایستهٔ قبول فیض بیشتری گردند تا بدان حد که پوست و قشرهای جمادی و نباتی و حیوانی را به دور افکنند و سلسلهٔ ارتقا و صعود درمسیر تحول، به مضمون آیهٔ شریفهٔ «کشجرة طیبةٍ اصلُها ثابتٌ و فرعُها فی السماء» (سورهٔ ابراهیم، ۲۴) به مغز و لباب و نتیجه و ثمرهٔ اصلی عالم عنصری که عبارت است از انسان منتهی گردند

---

۱۲. کثافت در اصطلاح حکما ضد لطافت است و مقصود از کثافت ناموزونی عناصر و غلظت حجم و خروج و یا بعد از اعتدال است و لذا چون بدن انسان به لطافت و اعتدال از سایر اجسام و ابدان نزدیك‌تر است، شایستهٔ قبول نفس ناطقه و فیض اکمل گردید. ـ م.

۱۳. یعنی در جوف فلکی که محیط به کرهٔ قمر است و کرهٔ زمین و سایر عناصر کلهٔ عالم نیز در جوف آن قرار گرفته‌اند و مقصود حکما از فلك همان مداری است که اجرام بر آن دور می‌زنند. ـ م.

(زیرا انسان ثمره ومیوهٔ درخت آفرینش است، درختی که اصل وریشهٔ آن ثابت و برجا است و فروع و شاخه و برگ آن در اوج آسمان صعود و ارتقا است) و چون به مرتبهٔ عقل بالفعل نایل گشت به روح اعظم وفیض اَتَمّ (یعنی عقل کلی عالم) اتصال یابد مانند اتصال فلك به ملك (زیرا به عقیدهٔ حکما بعداز فلك اعظم و محیط دایرهٔ مشتمل بر کلیهٔ عالم اجرام، نه خلاء و نه ملاء است بلکه عالم مُثُل معلقه و اشباح نوریه و هیاکل قدسیهٔ ملکوتیه است).

پس معلوم شد که اول وجود عالم (یعنی عقل که صادر اول است) به منزلهٔ بذر است و آخر عالم که انسان عاقل کامل است، به منزلهٔ ثمره ای است که درآغاز (نیم دایرهٔ قوس نزول) طلیعه نمود ودرآخر کار وانجام سیر (درقوس صعود به صورت انسان کامل) آشکار شد (همان طور که میوهٔ درخت در آغاز به صورت شکوفه نمایان می گردد و در آخر کار به صورت میوه رسیده ظاهر می شود).

حکمت عرشیه

برای فلك عقلی است (شاعر و مدرك کلیات و عاشق وصال مبادی عالیه وجود) و نفسی است (مدیر ومدبر جسم فلك ومتصدی حرکات دوریهٔ او) و طبیعتی است ساری در جرم فلك ولی نه بدین گونه که برای این سه چیز سه ذات متباین در وجود و جدا ومستقل ازیکدیگر باشند زیرا این امر ممتنع است (ودر هیچ موجودی سه هویت متغایر متباین در وجود نخواهد بود) و نه بدین گونه که صورت ذات و حقیقت فلك، یکی از این سه چیز باشد وبقیه، عوارض ویا آلات و ابزار آن ذات و حقیقت وخارج ازذات و حقیقت باشند بلکه بدین معنی که ذاتِ وحدانی فلك و هویت بسیط وی درعین وحدت وبساطت، جامع مراتب سه گانهٔ عقلیه و نفسیه و طبیعیه باشد.

پس گفتار حکما دایر براینکه حرکت فلك، حرکت طبیعیه نیست، بدین معنی است که خواهان این حرکت وداعی آن، طبیعت محض یعنی طبیعت ناقص الوجود فاقد عقل وشعور نسبت به هدف و غایت فعل خویش (نظیر طبیعت جمادات و نباتات) نیست وگرنه مباشر و متصدی حرکت بجزذات وطبیعتی که به نیروی خویش جسم را به سمت هدفی متمایل می کند نیست (و آن نیز وهمان ذات و طبیعت جسم است. پس مقصود حکما این نیست که مباشر و متصدی حرکات افلاك امری جز طبیعت آنها است بلکه مقصود، تفرقه مابین طبیعت جرم فلك و طبیعت فاقد عقل و شعور است).

پس همان طور که عقل از جهت عقلیت و مقام عقلانی مباشر تحریك نیست زیرا نسبت ارادهٔ کلیهٔ عقلیه به جمیع جزئیات حدود حرکت، نسبت متساوی است (و از این جهت کلیهٔ اوضاع و حدود و نقاط در نظر او متساوی است) همین طور است حکم نفس از حیث جوهر عقلی ووجهه عقلانی او (که ازاین جهت وبه اعتبار این وجهه متصدی تحریك نخواهد بود). و

اما از حیث نشأهٔ حیوانی وجنبهٔ جسمانی برای نفس دووجههٔ مختلف است یکی به جانب عالم قدس ومقام عقلانی که به مضمون آیهٔ شریفهٔ «فیها عینٌ جاریةٌ» (سورهٔ غاشیه، آیهٔ ۱۲)، درآن وجهه چشمه ای است جاری که از آن چشمه آب حیات می جوشد، دیگری به جانب طبیعت فلك که به مضمون آیهٔ شریفهٔ «علی سررٍ موضونةٍ. متکئین علیها متقابلین. یطوف علیهم ولدانٌ مخلدون باکوابٍ و اباریقَ و کأسٍ من مَعین» (سورهٔ واقعه، آیات ۱۶ـ۱۸) همچون بر روی تختهایی از اجرام به ترتیب چیده شده استوارند وروبروی یکدیگر برآنها تکیه کرده اند و جوانان زیباروی مخلد در فردوس بر گرداگرد آنان با ظرفهای بلورین و ابریقهای طلایی و جامهای زرین مملو از شراب طهور دور می زنند (کنایه از اینکه نفوس فلکیه از جنبهٔ حیات حیوانی و نشأهٔ جسمانی بر نهاد اجرام فلکی به نام طبیعت ساری در اجسام تکیه نموده، اجسامی که درفضای نامتناهی با نظم و ترتیب زیبایی حرکت می کنند و فیوضاتی از آن سرچشمه های حیات علوی بر سکان عالم سفلی نازل می گردد).

وقبل ازاین با برهان عقلی ثابت کردیم که گاهی وجود واحد با وحدت وبساطت ذات، جامع حدود متفاوت ومراتب متفاضلی است به نام مرتبهٔ عقل ومرتبهٔ نفس ومرتبهٔ طبع وبرای هریك از این مراتب سه گانه مراتب بسیاری است وبرای آنها آثار ولوازمی است که تعدد وتغایر آنها از روی تعدد آثار ولوازم معلوم می گردد واین مطلبی است که درك آن بسیار مشکل وراه رسیدن به آن بسیار رقیق ودقیق است مگر برای آنان که (به نور عرفان وکشف وشهود) به حق وحقیقت راه یافته اند (پس نفس در هر یك ازمراتب ومقامات سه گانه مصدر فعل وعملی است مناسب با آن مرتبه و مقام).

شاهد سوم
در تجرد و رهایی از جلباب اوهام و توسل به ذیل عقل برای اثبات معاد نفوس

اشراق اول: در بیان عقل بالفعل

چون دانستید که صورت معقول بالفعل، آن صورتی است که وجود آن به طور کلی ازمواد جسمانی و علایق جسمانی عاری و جدا گشته (تا تجرد کامل حاصل کند) بنابراین چنین صورتی به نفس ذات خویش عاقل بالفعل است، همان طور که به نفس ذات خویش معقول بالعقل است، وهر صورت منطبع در ماده، عاقل بالقوه ومعقول بالقوه است (وازاینجا معلوم

می شود که صورت معقول بالفعل هم عقل و هم عاقل و هم معقول است چنانکه در اشراق دوم بیان خواهد شد). و باید دانست مادامی که وجود نفس متعلق به ماده و رهین علایق مادی است نه عاقل بالفعل و نه معقول بالعقل است، بلکه عاقل بالقوه و معقول بالقوه است و نیز باید دانست که عمل تعقل نه بدان گونه است که جمهور حکما گفته اند که نفس، صورت محسوسه را از ماده جدا ساخته تا بدین وسیله آن را معقول بالفعل سازد و نفس بر حال خود ثابت و باقی بماند (و هیچ گونه تغیر و تحولی در ذات و جوهر او روی ندهد) و فقط اشیاء مرتسم در ذات نفس، استحاله و تحول یابند (بدین گونه که صورت محسوس آنها به وسیلهٔ عمل تجرید از ماده منتزع گردد و از حالت تعلق به ماده به حالت تجرد از ماده انتقال و تحول یابند ولی مطلب چنین نیست) بلکه اولی این است که امر بر عکس آن باشد (بدین گونه که استحاله و تغیر در جوهر نفس باشد نه در صورت مرتسم در نفس) زیرا نحوهٔ وجود اشیاء مادی الوجود محفوف به عوارض ماده، نحوهٔ وجود امر محسوس است و محال است که امر محسوس، به امر معقول دگرگون گردد.
پس ظهور هر حقیقتی بر قوهٔ عاقله، به صورت وحدانی مجرد از ماده و ظهور آن بر حواس پنجگانه با صوری مادی و متخالف، دلیل بر این نیست که تبعیت حرکت نفس از حرکت صورت مرتسم در نفس، اولی است از عکس آن، بلکه عکس آن اولی است (و در حقیقت، حرکت صورت از مرحلهٔ محسوسیت به مرحله معقولیت، تابع حرکت ذات و جوهر نفس از مرتبهٔ احساس به مرتبهٔ تعقل است).

پس چون عوالم و نشآت وجود متعدد و مختلف بود و برای هر عالمی از عوالم وجود، صوری است مخصوص به وی، و در عالم وجود وحدتی روحانی (خالص مانند وحدت عقل) و کثرتی جسمانی (خالص مانند کثرت مقادیر و ابعاد و افراد اجسام) و کثرتی ناشی از ناحیهٔ ماده، وجود داشت (و هر یك از وحدت و کثرت دارای حکمی مخصوص به خود بود) لاجرم عنایت ربانی فرمان داد به ایجاد نشأه و مرتبه ای از وجود (به نام نفس) که جامع جمیع نشآت و مراتب روحانی و جسمانی و وحدت و کثرت و قادر بر ادراك همه درجات و مراتب باشد. پس عنایت الهی به او نیروی لطیف بخشید که بالفطره مناسب با وحدت عقلیه است تا به وسیلهٔ آن نیرو و مناسبتی که با وحدت عقلیه دارد بتواند وحدت عقلیه را ادراك کند و بدان وحدت عقلیه از آن جهت که وحدت عقلیه است نایل گردد و آن نیرو عبارت است از عقل فعال (که عالی ترین درجات و مقامات عقلانی نفس است). و نیز عنایت الهی به او نیروها و قوای جسمانی و یا مادی دیگری بخشید که بالفطره مناسب با کثرت جسمانی و یا کثرت مادی اند تا بتوانند کثرت را از آن حیث که کثرت است ادراك کند و آن عبارت است از جسم و یا ماده (پس نفس به اعتبار جامعیت نشآت و مقامات، با لاهوتیان لاهوتی و با جبروتیان جبروتی و با ملکوتیان ملکوتی و با ناسوتیان ناسوتی است و هیچ مقام و مرتبه ای او را از مقام و مرتبهٔ دیگری بازنخواهد داشت).

ضمناً باید دانست که در اوایل حدوث و پیدایش نفس در طبیعت، جهت کثرت جسمانیه بر وی غلبه دارد و بالعکس جهت وحدت عقلیه در وی بالقوه است ولی هنگامی که ذات وی قوت گرفت و فعلیت وی شدت یافت، جهت وحدت بر وی غلبه خواهد نمود و در این هنگام عقل بالفعل و معقول بالفعل می شود بعد از اینکه حس بالفعل و محسوس بالفعل بوده است. پس برای نفس در این نشأهٔ دنیوی حرکتی است ذاتی و جوهری که به تدریج از این نشأه به نشأهٔ اخروی می گراید.

اشراق دوم: در بیان اتحاد عقل با معقول

چون معلوم شد که هر صورتی که منطبع در ماده ای است که قهراً به عوارض آن مقرون گردیده است، چنین صورتی در چنین حالتی معقول و شایستهٔ ادراك عقل نیست، بلکه محسوس به حسی است که در خور احساس اوست و (همان طور که کراراً تذکر داده شده است) محسوس به دو قسم منقسم می گردد، محسوس بالقوه (که شایستهٔ احساس است ولی هنوز در معرض احساس قرار نگرفته است) و محسوس بالفعل (که با یکی از حواس پنج گانهٔ ظاهری احساس شده است) و محسوس بالفعل (از نظر ما آن صورتی است که در ذات جوهر حساس است و) در وجود، متحد با جوهر حساس است (نه آن صورتی است که در ماده محسوس است) و احساس نه چنان است که جمهور حکما گمان کرده اند که حس، صورت محسوس را از مادهٔ محسوس جدا می سازد و بدان صورت مقارن با عوارض شخصیه اش نایل می گردد و نیروی خیال نیز صورت محسوس را از ماده، به مقدار بیشتری جدا می سازد[۱۴] (آنگاه صورت جدا شده از ماده، به قوهٔ خیال متمرکز در ماده منتقل می گردد، همان طور که صورت جدا شده از مادهٔ محسوس، به نیروی احساس متمرکز در مادهٔ حواس منتقل می گردد). زیرا در محل خود ثابت شده است که انتقال صور منطبع در ماده، با خصوصیات و مشخصاتشان از مادهٔ خود به ماده دیگری محال است.
و نیز معنای احساس، حرکت قوهٔ حسیه به جانب صورت محسوس موجود در ماده نیست، چنانکه گروهی از حکما در مورد ابصار چنین تصور کرده اند (که اشعهٔ مخروطی الشکلی از مرکز باصره به سمت شیء مرئی حرکت می کند و قاعدهٔ مخروط بر سطح مرئی قرار می گیرد و بدین وسیله دیده می شود) بلکه (احساس از نظر ما) بدین گونه است که از جانب مبادی عالیه

۱۴. قبلا گفته شد که نیروی حس صورت محسوس را از ماده جدا می سازد. به شرط حضور ماده ولی نیروی خیال صورت را جدا می سازد، بدون شرط حضور ماده و نیز نیروی حس صورت را فقط از ماده جدا می سازد ولی نیروی خیال صورت را هم از ماده و هم از بعضی از عوارض ماده جدا می سازد. ـ م.

وجود که فیاض و بخشنده صوراند، به مواد شایستهٔ قبول صورتی نورانی (نظیر صورت جسمانی) بر نفس تجلی کند (ودر حقیقت، نفس به نیروی خلاقهٔ خویش صورتی نظیر صورت موجود در خارج را در ذات خویش خلق و ایجاد می کند) و بدان صورت ادراك حاصل می شود (زیرا معنی ادراك، نیل مدرك است به چیزی که شایستهٔ اوست و ادراك در حقیقت، عمل نفس و شأن اوست و نفس جوهری است مجرد از ماده و صورت خارجی موجودی است مادی و موجود مادی شایستهٔ نیل نفس نیست) و این صورت نورانی، حاس بالفعل ومحسوس بالفعل است (و هردو در وجود متحدند) و نفس قبل از تجلی و خلاقیت صورت مذکور نه حاس است و نه محسوس مگر بالقوه. (پس محسوس حقیقی همان صورت نورانی است) و اما وجود صورت خارجی در مادهٔ مخصوص با شرایط و نسب مخصوص همگی از باب معدات (و وسایطی) هستند (که نفس را آمادهٔ تجلی و خلاقیت صورت نورانی می کنند).

(وچون امر در مورد احساس معلوم شد) پس در مورد قوهٔ عاقله و عقل بالفعل شدن او نیز چنین است. زیرا تعقل نه بدان کیفیت است که مشهور مابین حکما است، دائر بر اینکه تعقل عبارت است از تجرید صورت شیء از ماده و عوارض ماده، تجریدی تام از ناحیهٔ نفس تا که بدین وسیله به صورت عقلیه نایل گردد و به وسیلهٔ ادراك آن، عقل بالفعل شود. و ایشان چنین پنداشته اند که جوهر منفعل و پذیرنده عقلی (یعنی قوهٔ عاقلهٔ نفس) با ذاتی عاری ازصورت عقلیه (وبافقدان مقام و مرتبهٔ شامخ عقلانی)، صورت عقلیه (خودساخته خود پرداخته را) ادراك می کند.

ای کاش می دانستم که در صورتی که (نفس به مرتبهٔ شامخ عقلانی نایل نگشته و) صورت معقولات در ذات او بالفعل حاصل نشده است با چه وسیله و با چه علت و سببی به صورت عقلیهٔ اشیاء نایل می گردد. آیا با ذاتی تاریك و ظلمانی و عاری از نور عقل، انوار عقلیه را ادراك می کند؟ پس چنین کسی که به نفس ذات خویش (نه به وسیلهٔ عمل تجرید) نتواند اشیاء را به صورت عقلیه ادراك کند وهنوز هیچ صورت عقلیه ای در ذات او حاصل نگشته (ودارای مقام و مرتبهٔ عقل بالفعل نشده است) چگونه چیز دیگری را (از نوع صور عقلیه) ادراك می کند و به مضمون آیهٔ شریفهٔ «وَمَنْ لَمْ یَجْعَلِ اللهُ له نوراً فما له من نور» (کسی که خداوندبه اونور نبخشیده باشد، هیچ نوری ندارد ـ سورهٔ نور، آیهٔ ۴۰) چگونه قادر بر ادراك صورعقلیه و احراز انوار مجردهٔ کلیه می باشد؟ ویا اینکه او اشیاء را به وسیلهٔ صورت حاصل در ذات خویش ادراك می کند ولی این هم درست نیست، زیرا مادامی که (به حکم فرض) صورت در ذات خود را ادراك نکرده چگونه به وسیلهٔ این صورت (ادراك نشده) صورت دیگری را ادراك می کند.

واگر این امر، جایز باشد (ازدو صورت خارج نیست) یا بدین گونه است که صورت حاصل در نفس، هم ذات خود و هم ماسوای خود را تعقل می کند ومعقول ذات خویش می باشد، ولی

این امر هم خلاف فرض است (زیرا فرض، این است که نفس فاقد نیروی تعقل است پس صورت حاصل در ذات نفس نیز صورت عقلیه و قادر بر تعقل ذات خود و تعقل ماسوای خود نخواهد بود و نیز نسبت تعقل ماسوا به صورت حاصل در نفس، خلاف فرض است زیرا تعقل فعل نفس است نه فعل صورت حاصل در نفس) و هم محال است (زیرا وجود صورتی قادر بر تعقل، در نفسی فاقد قدرت تعقل ممکن نیست. علاوه بر اینکه امکان تعقل برای صورت حاصل در نفس، فقط ذات خود را تعقل می کند نه ماسوای خود را و الا تسلسل لازم می آید زیرا به حکم فرض، تعقل غیر مستلزم وجود صورتی است قبل از آن در ذات صورت تعقل کننده تا به وسیلهٔ آن، صورت غیر را تعقل کند). ویا بدین گونه است که صورت حاصل در نفس، معقول نفس و عاقل ماسوای خود است و اگر چنین باشد کلام سابق ما (یعنی سؤال نخستین ما) در این مورد نیز وارد خواهد بود (زیرا می گوییم آیا نفس، این صورت حاصل در ذات خودرا با ذاتی تاریك وفاقد نور عقلی ادراك کرده است ویا به وسیلهٔ صورت دیگری ویا با ذاتی نورانی عقلانی متحد با صورت عقلیه. قسم اول ودوم به دلایلی که قبلا گفته شد باطل است و قسم سوم مطلوب ما است و مدعای ما را ثابت می کند.

واگر بگویید هنگامی که صورت مجرد از ماده در ذات نفس (به هر کیفیتی) حاصل شد روا نیست که کسی بگوید نفس در ذات خود عاری از صورت و فاقد نور عقلی است، جواب می گوییم اگر حصول صورت برای عقل منفعل (یعنی قوهٔ عاقلهٔ نفس که پذیرندهٔ صورت است) از قبیل حصول صورت برای ماده ای است که با آن صورت متحد است به نوعی از اتحاد بالفعل، این همان چیزی است که ما درصدد اثبات آن می باشیم. وهمان طور که ماده در حد ذات خویش هیچ موجود متعین بالفعلی نیست مگر به وسیلهٔ صورت، ولحوق صورت به ماده از قبیل لحوق موجودی به موجوددیگری بر سبیل انتقال یکی از آن دو موجود به جانب دیگری نیست بلکه بدین گونه است که ماده در ذات وجوهر خویش از مرتبهٔ نقص به مرتبهٔ کمال انتقال یابد، همین طور است حال نفس در (طی مدارج علمی واستکمال در مراحل عقل) ونیل به مرتبهٔ عقل بالفعل.

واگر حصول صورت عقلیه برای عقل منفعل از قبیل حصول موجود مباینی برای موجود مباین دیگر باشد، مانند وجود آسمان وزمین برای ما چنانکه جمهور پنداشته اند نه مانند وجود صورت ذهنیهٔ حاصل از آنها در ذات ما بدان گونه که ما معتقدیم، بنابراین، امر حاصل، در مثل چنین وضعی بجز اضافه و نسبت محض هیچ نیست (ودر این صورت، حصول صورت ذهنیه برای نفس بجز اضافه ونسبت امر مباین دیگری نظیر اضافه ونسبت آسمان وزمین به ما نخواهد بود). و نسبت و اضافه، از حیث وجود، ضعیف ترین اعراضند، بلکه وجودی در خارج ندارند مگر (وجود اعتباری انتزاعی یعنی) بودن طرفین نسبت واضافه به قسمی که تعقل هر یك توأم با

تعقل دیگری باشد و همین است سهم و نصیب آنها از وجود، نه اینکه برای آنها (مانند بسیاری از اعراض) وجودی در خارج باشد.

و نیز وجود اضافه و نسبت چیزی به چیزی غیر از وجود آن چیز است. زیرا مثلا اضافه و نسبت خانه و اسب و غلام به ما موجب وجود چیزی از آنها برای ما و در ما نخواهد بود (تا که در نتیجهٔ این نسبت و اضافه، خانه و یا اسب و یا غلام برای ما و در ذات ما حاصل شود). بلی ممکن است که صورت آنها در ذات ما و یا در قوه ای از قوای مدرکه ما حاصل گردد و در این صورت، بحث و کلام ما مجدداً در مورد آن صورت حاصله و کیفیت حصول آن در پیش می آید که آیا حصول آن صورت در ذات ما، نیز به مجرد اضافهٔ محض است و یا به طریق اتحاد صورت با ذات ما. پس اگر به مجرد اضافه و نسبت باشد، حصول اضافه چنانکه معلوم شد حصول حقیقی صورت چیزی نیست (زیرا گفتیم که وجود اضافه، وجود شیء طرف اضافه نیست) و اگر به وسیلهٔ حصول صورتی غیر از نفس اضافه باشد بحث و گفت و گوی مادر بارهٔ آن صورت تجدید می شود و به همین ترتیب منجر به تسلسل می گردد و اگر به طریق اتحاد نفس با صورت حاصل در نفس باشد مطلوب ما ثابت می شود.

پس با بیانات گذشته معلوم شد که هر ادراکی (اعم از ادراک حسی و ادراک عقلی) فقط به طریق اتحاد بین مدرک و مدرک است (بدین گونه که نفس در مقام حس، به صورت محسوسی که در ذات خویش خلق و انشاء کرده است متحد می گردد و حاس و محسوس، یکی است و در مقام عقل به صورت عقلیه ای که از سنخ ذات و جوهر اصلی اوست متحد می گردد و عقل و عاقل و معقول هر سه یکی است) و عقلی که کلیهٔ اشیاء را تعقل می کند خود، عین کلیهٔ اشیاء است و این است آنچه که ما درصدد اثبات آن بودیم و هر کس که بادیدهٔ انصاف بنگرد خواهد فهمید که نفس عالم آگاه همان نفس جاهل ناآگاه نیست (بلکه ما بین دو نفس از نظر رتبه و درجهٔ وجودی فرق و مغایرت است. پس نفس عالم به صور عقلیه، درنتیجهٔ علم به صور عقلیه و اتحاد با آنها غیر از نفس جاهل عاری از صور عقلیه است و این مغایرت رتبی و مقامی به علت اتحاد اوست با صور عقلیه). بلکه به عقیده ما شخص جاهل از آن حیث که جاهل است فاقد ذات و حقیقت انسانی است (زیرا ذات و حقیقت انسانی جوهری است عقلانی و ذات فاقد صور عقلیه، حیوانی است به صورت انسان).

و باید دانست که صور علمیه، (موجوداتی مباین با ذات نفس) مانند سرمایه های طلا و نقره و چهارپایان و زمین زراعتی برای انسان نیستند که (فقط مابین آنها و نفس نسبت و اضافه ای است به نام نسبت مالکیت و) همگی متاع و منال دنیوی اند، یعنی وجوداتی مادی و دارای اوضاع و احیاز جسمانی (متباین متفرق از یکدیگر) که جامع و رابط مابین آنها فقط نسب وضعیه و اضافاتی بیش نیست. وماقبل ازاین درمحل خودثابت کردیم که هیچ جسمی وهیچ

جزئی از اجزای آن جسم در نزد جسم دیگری و هیچ جزئی از اجزای یك جسم در نزد جزء دیگری حضور ندارد زیرا کلیهٔ اجسام از یکدیگر و کلیهٔ اجزای یك جسم از اجزای دیگر دور و غایبند (به دلیل آنکه هر جسمی در ابعاد مخصوص به خود و هر جزئی از اجزای یك جسم در نقطهٔ معینی قرار گرفته). پس جسم (به علت عدم حضورش برای جسم دیگر و غیبت وی از جسم دیگر و غیبت هر جزئی از جزء دیگر) جوهری است مرده فاقد حیات و تاریك (زیرا هر زنده ای قادر بر حضور در برابر غیر و یا احضار غیر در برابر خویش خواهد بود و هر زنده ای به علت داشتن نور علم و ادراك، نورانی است) و هر چیزی که متعلق به جسم و از اوصاف و عوارض اوست (از قبیل کم و کیف و سایر اعراض) آن هم به مقدار تعلق وی به جسم، مرده و فاقد حیات و غایب از ذات خویش است و نفس هم به مقدار خروجش از قوهٔ جسمانی به فعلیت عقلانی، دارای مقام عقلی و حیات عقلی است؛ و چون به مرتبهٔ عقل بالفعل رسید حیات وی حیات هر موجودی است که مادون (او و در تحت تدبیر و تصرف و اقتدار) اوست و ملکوت و باطن همگی آنها در کف با کفایت اوست.

حکمت مشرقیه

هر چیزی را که انسان در این عالم (با چشم ظاهری دنیوی) و یا بعد از ارتحال به عالم اخرت (با چشم اخروی) مشاهده می کند آن را به حقیقت در ذات خویش و در عالم مخصوص به خویش مشاهده می کند و هیچ چیزی را خارج از ذات خویش و عالم خویش مشاهده نمی کند (چون همه چیز در مرتبهٔ ذات او نهفته و در حیطهٔ ذات او مندرج است زیرا او آیت عظمای الهی و جامع جمیع نشآت وجودی و مظهر اَتّم اسمای تشبیهی و تنزیهی است)[۱۵] و عالم او نیز در حیطهٔ ذات اوست (نه خارج از ذات او).

حکمت دیگر

نفس انسانی در خور آن است که به درجه و مقامی نایل گردد که جمیع موجودات عالم (علوی و سفلی و عقول و نفوس کلیه و جزئیه) همگی اجزای ذات وی باشند (و ذات به حکم قاعدهٔ «بسیط الحقیقة کل الاشیاء» و به حکم جامعیت جمیع مراتب وجود امکانی همچون معجونی مرکب از جمیع موجودات عالم باشد) و قوت و قدرت وی ساری در کلیهٔ موجودات (و

۱۵. چنانکه حضرت امیرالمؤمنین در مقام خطاب به انسان می فرماید:

اتزعم انك جرم صغیر — وفیك انطوی العالم الاکبر
و انت الکتاب المبین الذی — باحرفه تظهر المضمر

نافذ در همگی بوده و وجودوی غایت و نتیجهٔ آفرینش عالم باشد.

اشراق سوم: در بیان حصول عقل فعال در نفس ما

برای عقل فعال، وجودی است نفسی (و آن وجودی است که در نظام عقلی و مقام و مرتبهٔ عقلانی خویش مستقر است) و وجودی است رابطی و آن وجود عبارت است از وجود عقل فعال در ذات ما و برای ما زیرا کمال و تمامیت نفس انسان عبارت است از وجود عقل فعال برای او و اتصال و اتحاد او با عقل فعال (زیرا غایت و هدف هر چیزی، چیزی است که وصول و اتصال به آن چیز برای او ممکن و میسر باشد) و هر چیزی که به نحوی از انحاء وصول و اتصال با او ممکن و میسر نباشد آن چیز غایت و هدف او نیست (هر چند وصول و اتصال به غایت دارای درجات و مراتب مختلف است) و اگر کسی در این مورد تردید حاصل کند و بگوید چگونه شیء واحد، هم فاعل شیء و متقدم بر وی و هم غایت وی و متأخر از او است (و بنا بر این چگونه عقل فعال هم فاعل وجود نفس و هم غایت وجود اوست)، این تردید و اشکال به علت این است که او از مفهوم واحد بجز واحد بالعدد که از تکرر آن، کثرت عددی به وجود می آید تصور نکرده است و این چنین واحدی تحقق پیدا نمی کند مگر از جسمانیات (غافل از اینکه وحدت عقل وحدت عددی نیست بلکه وحدتی است دارای مراتب مختلف که در هر مرتبه ای محکوم به حکمی است مخصوص به آن مرتبه، نظیر وجود و مراتب آن).

شکی نیست در اینکه بحث و تحقیق در بارهٔ وجود نفسی عقل فعال مناسب با فن الهیات ما بمعنی الاخص است که از احوال مبادی عالیه وجود بحث می کند و آنچه که فعلا در این مقام مورد بحث و نظر ما است، فقط (از نقطهٔ نظر وجود رابطی عقل فعال و) از حیث این است که او کمال نفس و غایت و هدف اصلی نفس است و از حیث تأثیر و انفعال نفس از او و اتحاد نفس با اوست. و برهان بر وجود عقل فعال برای نفس (و اینکه وجود عقل فعال، آخرین مقامات و مراتب کمال نفس است) این است که نفس در آغاز وجود و اوایل حدوث، در جهت کمال عقلی و وجود مفارقی عقلانی، امری است بالقوه هر چند از جهت اینکه صورت کمالیهٔ جسم طبیعی و مصدر بعضی از اعمال و افعال (نباتی و حیوانی) است امری است بالفعل و سپس به تدریج در جهت قدرت بر تصویر حقایق و افادهٔ علوم و معارف و تدوین مسایل و ترتیب سیاسات مربوط به قوانین و نوامیس حیات، موجودی عقلانی و دارای مقام و مرتبهٔ عقل بالفعل می شود و هر اندازه که (در این راه و نیل بدین هدف عالی) از قوه به فعلیت می‌رسد ناچار به اعانت و عنایت موجودی (مافوق او) خواهد بود.

و این موجود اگر خود نیز مفطور بر فطرت عقلی و حایز کمال عقلانی نباشد او نیز محتاج به موجود دیگری است که مفطور بر فطرت عقلی و حایز کمال عقلانی است. و مسلم است که

سلسلهٔ احتیاج به بی نهایت نخواهد رفت، بلکه به فیضی علوی و نوری الهی که متصل است به موجودی کامل بالفعل و فعال و مدیر و مدبر در نفوس و مقدس از شوب نقص و قصور به نام عقل فعال منتهی خواهد شد تا که او را از حد قوه به سر حد فعلیت سوق دهد. پس نفس به وسیلهٔ اتحاد با این موجود کامل بالفعل (صاحب عقل بالفعل می گردد و) همه چیز را بالفعل تعقل می کند (و تابش نور عقل فعال بر چهرهٔ نفس عیناً مثل نور حسی و روشنایی ظاهری است که چون به چشم اتصال می یابد و بر وی می تابد چشم را از بینای بالقوه به بینای بالفعل مبدل می سازد و به وسیلهٔ اتصال و اتحاد با نور بدان گونه که قبلا بیان گردید همه چیز را می بیند.

و نیز بسی واضح و آشکار است که این صورت عقلیه (و نور عقلی حاصل در ذات نفس) در ذات عقل فعال موجود است. زیرا ثابت شد که عقل (فعال و هر یك از سایر عقول کلیه) مشتمل بر کلیهٔ موجودات است. پس نفس (مدرك صور عقلیه)، عقل بالفعل ومتصل به عقل فعال و متحد با اوست و به مقدار اتصال و اتحاد وی با عقل فعال، معقولات را ادراك می کند ولی نور محسوس چنین نیست زیرا به صرف اتصال او با چشم تا زمانی که بدین امر، امر دیگری ضمیمه نگردد صورت محسوسات در چشم ظاهر و آشکار نمی گردد (و آن امر عبارت است از مقابلهٔ صورت محسوس با چشم و وجود جرم شفاف مانند هوا و یا آب در میان و عدم حایل و مانع) و لذا واجب و لازم نیست که صور محسوسات در ذات چشم و قوهٔ باصره موجود باشند (هر چند نور حسی بر آنها بتابد و با آنها متصل گردد). پس نور محسوس، بذات خود کلیهٔ مستنیرات (و مشتمل بر صورت و حقیقت کلیهٔ محسوسات) نیست (تا که با تابش وی بر چشم بدون هیچ امر دیگری، محسوسات در ذات او حاصل گردند) برخلاف نور معقول بالفعل که او کلیهٔ معقولات است و قبل از این معلوم شد که عقل بالفعل به حکم ضرورت ولزوم، جوهر است. (زیرا عالیترین مقام و مرتبهٔ نفس است و نفس جوهر است). پس معلوم می شود که این عقل فعال، خود نیز به طریق اولی جوهر است زیرا او مقوم جواهر فعلیه (یعنی نفس که جوهر بالفعل و عاقل بالفعل است) می باشد.

اشراق چهارم

در بیان نظم و ترتیب اموری که در انسان از آغاز انعقاد نطفه او به تدریج حادث می گردند تا از ناقص ترین مراتب به عالی ترین مراتب بازگشت کند، بعد از اینکه از آن مرتبه عالی بدین عالم خاکی تنزل نموده است و او در این سیر نزولی و سیر صعودی مانند دایره ای است که از یك نقطه ای به نام اولین نقطه حرکت می کند و در آخر کار به همان نقطه اولی منتهی می گردد.

نخستین چیزی که در انسان بعد از قوهٔ هیولانیه که به واسطهٔ حرکات دَوریهٔ افلاك که ناشی از فیوضات عالم ملکوت و اشتیاق آنها به وصال محرك و آفرینندهٔ آنها است، حادث گردید،

نظیر حدوث انفعال و تأثیر زنان از مردان (که باعث حدوث نطفه و انعقاد مادهٔ اولیهٔ وجود اوست) قوه ای است که به وسیلهٔ آن، صورت جسمیه را در خود نگاه می دارد (و بدین سبب رابطهٔ مابین هیولی و صورت جسمیه محفوظ می ماند) و سپس قوه ای است (به نام قوهٔ غاذیه) که جسم مولود به وسیلهٔ آن تغذیه و رشد و نمو می کند و سپس قوه ای که به وسیلهٔ آن کیفیات ملموس را به نام اوایل کیفیات (یعنی نخستین کیفیاتی که در اجسام قبل از سایر کیفیات لمس می گردند) مانند حرارت و برودت و رطوبت و یبوست و لطافت و خشونت ادراك می کند. سپس قوه ای که به وسیلهٔ آن طعم اشیاء را احساس می کند و سپس قوه ای که به وسیلهٔ آن بوهای مختلف را احساس می کند و چون وجود قوهٔ لامسه و قوهٔ ذائقه و قوهٔ شامه در وی کامل شد، قوهٔ دیگری به نام قوهٔ سامعه که به وسیلهٔ آن صداها را می شنود و قوهٔ دیگری به نام قوهٔ باصره که به وسیلهٔ آن نور و رنگها و شکلها را مشاهده می کند در وی پدید می گردد و به همراهی آن دو قوه، قوهٔ نزوعیه (یعنی قوهٔ کشش دهنده) که او را به جانب محسوسات او می کشاند به وجود می آید، تا که نسبت به محسوسات خود اشتیاق پیدا کند (و در صدد طلب آنها برآید) و یا از آنها کراهت حاصل کند (و از آنها بگریزد).

سپس بعد از این، قوهٔ دیگری (به نام بنطاسیا و یا حس مشترك) پدید می آید که صور محسوسات (پس از احساس به آنها) در وی جمع می گردند و (برای همیشه و یا مدت نامعلومی) در وی محفوظ می مانند هر چند محسوسات از دیدگاه حواس غایب باشند و سپس قوهٔ دیگری که در صور محسوسات (محفوظ در بنطاسیا)، یا به طور تفصیل و تفکیك کردن بعضی از دیگری و یا به طور ترکیب و انضمام بعضی به بعضی دیگر تصرف می کند (و از تفصیل و تفکیك صور و یا انضمام بعضی به بعض دیگر، صورتی جدید در وی پدید می گردد). و برای این قوه نیز سه قوهٔ دیگری است به نام قوهٔ وهم و قوهٔ تذکر و قوهٔ استرجاع و بدین قوه (به اعتبار به کار بردن سه قوهٔ مذکور) قوهٔ متخیله نیز گویند و با پدیدآمدن این قوه و دستیارانش، درجات و مراتب مختلف حیوانیت (که شامل انسان نیز می باشد) تکمیل می گردد و عالی ترین درجات و مراتب حیوانیت مرتبه ای است که از وی فکر و تأمل در علوم و معارف صادر می گردد و این همان قوهٔ نفسانیه است. پس قوهٔ غاذیه به منزلهٔ ماده است برای قوهٔ حاسه و قوهٔ حاسه به منزلهٔ ماده است برای قوهٔ متخیله و قوهٔ متخیله به منزلهٔ ماده است برای قوهٔ ناطقهٔ عاقله.

و اما قوهٔ نزوعیه، در وجود، تابع قوهٔ حاسه است که رئیس پنج حس ظاهری است و نیز تابع قوهٔ متخیله و قوهٔ ناطقه است، در جمیع مراتب مختلفی که برای هر یك از این قوای نامبرده وجود دارد. زیرا برای هر وجودی در حد ذات خویش میل و کششی است به جانب امری که موافق با طبع اوست. و فرار و گریزی است از آنچه که مخالف طبع اوست. لکن این میل و کشش، در قوهٔ حساس و قوهٔ متخیل و قوهٔ ناطقه، شوق و اراده نامیده می شود و در مورد قوایی که

مادون آنها و در تحت نظر آنها قرار گرفته اند، میل نامیده می شود و در مورد قوایی که مافوق آنها می باشند (به نام عقول کلیه)، عنایت نامیده می شود.

پس با وجود قوهٔ ناطقه و توابع آن، کمال عالم حسی دنیوی و کمال عالم مثالی برزخی، (در وجود انسان)، تام و آماده بهره برداری می شود و بالنتیجه صور محسوسات هنگام حضور آنها در برابر انسان، در قوهٔ حاسه که رئیس پنج حس ظاهری است جمع و مرتسم می گردند (و با هر یك از این حواس پنج گانهٔ ظاهری صورت یکی از محسوسات مناسب با آن احساس می گردد) و نیز مثال و شبح محسوسات، در هنگام غیبت آنها از نظر انسان، در قوهٔ متخیله منعکس می گردد و این مثل اشباح بدین ترتیب در قوهٔ متخیله باقی می مانند، تا آنگاه که صور کلیهٔ عقلیه در قوهٔ ناطقه مرتسم گردد، صور عقلیه ای که (طبق تحقیقات گذشته) عقول بالفعل و معقولات بالفعل اند و اموری هستند عاری و بری از ماده و علایق ماده.

و اما معقولاتی که ذات و حقیقت خارجیهٔ آنها جوهر عقلی و معقول بالفعل نیستند وجود آنها وجود عقلی نیست بلکه وجود حسی است (که در خارج به وسیلهٔ حواس ظاهری ادراك می شوند) لکن وجود حسی آنها وجودی است مرتبط با وجود جواهر عقلیه، (ارتباط عکس با عاکس و سایه با آفتاب) از قبیل انواع سنگها و سایر جمادات و نباتات و آنچه که ماده و یا جسم، حامل اوست. زیرا آنها عقول بالفعل و معقولات بالفعل نیستند، بلکه آثار و سایه ها و اشباحی از عقول اند و باید دانست که نخستین صورتی که بالطبع از عقل انسان صادر می گردد (و صدور آن محتاج به فکر و تأمل نیست) مانند هیأتی است حاصل در مادهٔ نفسانیه که در حد ذات خویش صورتی است برای مادون خود (از سایر ادراکات اولیه) و ممکن نیست که آن صورت، ماده برای مادون خود و یا صورت برای مافوق خود باشد همان طور که ممکن نیست که هیولی صورت برای چیز دیگری باشد زیرا چیزی در عالم، اخس و پست تر از ماده نیست (تا که ماده، صورت وی باشد).

پس قوهٔ ناطقه، صورت است از جهتی و ماده است از جهتی دیگر. ماده است در عالم اشباح (و از حیث جنبهٔ جسمانی) و صورت است در عالم ارواح (و از حیث جنبهٔ روحانی) و همین قوهٔ ناطقه (که از جنبهٔ جسمانی به منزلهٔ ماده مستعد پذیرش هر صورت علمی است)، در نتیجهٔ کثرت ملاحظهٔ مسایل علمی و مصادفت با معقولات، تبدیل به صورت عقلیه خواهد شد و هر قدر که از قوه به فعلیت می گراید مخزونات در ذات و جوهر او نیز از قوه به فعلیت می شتابند و این سیر تکاملی بدین ترتیب ادامه می یابد تا آنگاه که جنبهٔ بالقوه او فعل محض و خیال او عقل محض و بصر او بصیرت و بینش علمی و قالب و پیکر او قلب (و منزلگاه علوم و معارف الهیه) گردد. پس قوهٔ ناطقه پیوسته محتاج به چیزی است (از جواهر عالم عقلانی) که او را تحریك کند و دگرگون سازد و از قوه به فعل بکشاند و به هر جا و به هر مقامی که می خواهد سوق دهد و آن

چیز ملکی است روحانی از ملائکهٔ الهی و نوری است از انوار سبحانی که بندگان خدا را به رضوان خدا و مقر الطاف و عنایات او سوق می دهد (و ما همه این مطالب را در مباحث گذشته به تفصیل بیان کردیم).

اشراق پنجم: در بیان اینکه انسان عقلی، شیء واحد بسیطی است (فاقد کثرت و ترکیب)

و این بدین علت است که او موجودی است کامل الذات و در این وجود کمالی عقلانی جاوید نیازی به بسط و تفصیل و تفکیك قوای جسمانی و ترکیب اعضای گوناگون (نظیر انسان جسمانی) ندارد.

پس مادامی که او موجودی عقلانی است همه چیز او در وجودش (به وحدت و بساطت) موجود است و در نزد او حاضر و مهیا است و آغاز و انجام او یك چیزاند (زیرا آغاز او وجود و انجام و غایت او نیز وجود است) و علت فاعلی او همان علت غایی اوست و ماهو (که سؤال از حقیقت اوست) و «لم هو» (که سؤال از علت فاعلی و علت غایی اوست) هر دو یکی است (زیرا حقیقت او وجود اوست و فاعل و غایت او نیز وجودی است که با او واصل می گردد. همان طور که در فن منطق ثابت شده است که علت فاعلی و علت غایی و «ماهو» و «لم هو» در موجود عقلانی یکی است و هر دو، حقیقت وجود است و معلم اول این مطلب را نیز در کتب خویش به تفصیل و با برهان و دلیل ثابت نموده است) و چون از مقام شامخ عقلانی خود تنزل نموده (و در عالم کثرت و سرای جسمانی قدم نهاد) و بالنتیجه بامتداد و تفصیل گرایید و مراتب وجودی او منبسط گردید (و از وحدت و بساطت به کثرت و ترکیب روی نهاد) قوای نهفته در ذاتش (از یکدیگر دوری گزیدند و) در مواضع مختلفی قرار گرفتند (و هر قوه ای از قوای او در عضوی مخصوص نهفته شد و هر عضوی از عضو دیگری جدا گردید و موضع مغز غیر از موضع قلب و موضع قلب غیر از موضع ریه و کبد و معده و طحال و سایر مواضع دیگر گردید) زیرا قصور و نقصان وجود علت تکثیر است. پس در این هنگام علت فاعلی او غیر از علت غایی اوست زیرا او دارای مراتب مختلفی است (که در هر مرتبه ای دارای علت فاعلی خاص و راهی به جانب هدفی خاص می باشد) ولی همگی (با اختلاف مبادی و غایات) به جانب هدفی واحد و طالب غایت و ناظر به طلیعه واحدی می باشند (و نتیجهٔ حاصل در هر مرتبه ای مقدمهٔ سیر و سلوك به مرتبهٔ عالی تری است تا آنگاه که به غایت نهایی و هدف عالی نایل گردد).

پس قوهٔ غاذیه با درجات و مراتب خود و قوهٔ حاسه با درجات و مراتب خویش و هم چنین قوهٔ متخیله و قوهٔ متفکره، گویا همگی عمل واحدی را در مقامات و مراتب مختلف انجام می دهند (تا انسان درنتیجهٔ انجام آن عمل در مقامات و مراتب مختلف به کمال نهایی نایل گردد). پس همان طور که قوهٔ غاذیه غذا را جذب می کند و در محل مناسب نگاه می دارد و قوهٔ

ذائقه، مطعومات را می بلعد و قوهٔ شامه بوها و روایح گوناگون را جلب می کند و قوهٔ باصره با قوهٔ سامعه، صور انوار و روشنایی و صور اصوات و صداها را می گیرند. هم چنین مثل و اشباح محسوسات در نزد قوهٔ متخیله حاضر می گردند و تصورات و علوم به وسیلهٔ حرکات فکریه در قوهٔ ناطقه حاصل می شوند و قوهٔ ناطقه آنها را حفظ و نگهداری می کند. و برای هر یك از این قوای نامبرده، قوه ای است برای حفظ و نگهداری صورتی که در آنها حاضر می شود و ضبط و نگهداری و امساك صورتی که به خود جلب می کنند و به جانب خویش جذب می نمایند، (البته حفظ و ضبط و امساکی که) در هر کدام بر حسب حال و مناسب با ذات و نحوهٔ عمل اوست چنانکه در آیهٔ شریفهٔ «کلّ نفسٍ معها سائقٌ و شهیدٌ (سورهٔ ق، آیهٔ ۲۱) بدان اشاره شده است و همین طور (این سلسله اعمال و افعال صادر از قوای نفس در مراتب و مقامات مختلف) ادامه دارد تا آنگاه که به مرتبهٔ عقل فعال نایل گردد که در وی هر نیروی سوق دهنده و هر نیروی شاهد و ناظری و هر فاعل و غایتی در وجود متحداند.

پس نفس انسانی همان طور که فیلسوف و معلم اول، (ارسطو) بدان تصریح نموده است (دارای ابعاض و اجزای مختلفی است که) با بعضی از آنها در این عالم و از سنخ این عالم است و با بعضی دیگر در عالم عقلی و از سنخ آن عالم است. بلکه برای نفس در هر عالمی از عوالم وجود، جزئی است (مناسب با آن عالم) ولی اجزای نفس از حیث وضع و جهت و مقدار مانند اجزای جسم نیستند (که هر یك دارای وضع و جهت و مقدار مخصوصی می باشند) بلکه از حیث معنا و حقیقت مانند آنهایند.

اشراق ششم: در بیان سعادت حقیقی

کلیهٔ حکما متفقند بر اینکه لذت و خیر و بهجت و سرور هر قوه ای از قوای نفسانیه در ادراك امری است که ملایم با طبع اوست و الم و شر و ناخشنودی او در ادراك امری است که نامطلوب و ضد طبیعت اوست. مثلا لذت حس، ادراك محسوسی است که ملایم با ذات و جوهر اوست و لذت غضب انتقام گرفتن و لذت قوهٔ واهمه امیدواری و لذت قوهٔ حافظه، تذکر و یادآوری است.

ضمناً باید دانست که هر چند کلیهٔ قوای نفسانیه در این جهت مشترکند، لکن درجات و مراتب آنها مختلف و متفاوتند و لذا هر قوه ای از قوای نفسانیه که وجودش قوی تر و کمال ملایم با وی برتر و لزوم و دوامش بیشتر باشد، لذت او در ادراك امر ملایم با او شدیدتر است. پس نباید هر لذتی را در عالم همانند و یا منحصر در لذت خران از خوردن آب و علف و مقاربت آنان با جفت خویش دانست تا گفت عقول قدسیه و مبادی عالیه وجود و مقربان حضرت الوهیت که مجرد از ماده و آلات جسمانی اند فاقد لذت و سعادت اند.

و نیز باید دانست که بسی اوقات، وجود امر ملایم با طبع برای قوه دراکه ممکن و میسر است

ولی امری شاغل و مانع در میان است که قوه را از ادراك آن امر ملایم بازمی دارد تا بدان حد که نسبت به آن امر کراهت می ورزد و امری که ضد و مخالف اوست اختیار می کند و به جای آن برمی گزیند، مانند مریضی که به علت مرض، نسبت به خوراکهای شیرین و آشامیدن شربتهای شیرین و گوارا کراهت می ورزد و بجای آنها خوراکهای تلخ و ناگوار اختیار می کند و یا اینکه قوهٔ دراکه به حدی خود را مأنوس و معتاد به اموری مضاد و مخالف با کمالات ملایم با طبع خویش ساخته که دیگر قادر بر ادراك و احساس آنها نیست و تا زمانی که این انس و اعتیاد در وی باقی است چیز دیگری را احساس نمی کند.

حال که این مطلب معلوم گردید می گوییم کمال مختص به نفس ناطقه این است که متحد گردد به عقل کلی (یعنی عقل فعال) و صور علمیهٔ کلیهٔ موجودات و نظام اَتَم و خیر صادر ازمبدأ عالم که ساری در عقول و نفوس و طبایع اجرام فلکیه و عنصریه تا آخرین مراتب وجود است، همگی در ذات او نقش بندد و ذات او در نتیجهٔ اتحاد با عقل فعال و ارتسام صور کلیهٔ موجودات در وی، خود عالمی عقلی و جهانی علمی گردد که ماهیات و حقایق علمیه کلیهٔ اشیا در وی متحقق گشته و به سرای ابدیت و مقر اصلی خویش بازگردد و اگر این کمال با سایر کمالاتی که مطلوب و معشوق سایر قوای نفسانیه اند مقایسه گردد نسبت وی در عظمت و شدت و دوام و لزوم، با کمالات سایر قوا مانند نسبت عقل است با قوای حسیهٔ بهیمیه و غضبیه.

لکن ما در این عالم مادی و سرای جسمانی به علت وابستگی به بدن و حواس بدنیه و تعلق خاطر به امیال و مقاصد دنیویه، تمایلی به آن کمال عالی جاودانی از خود نشان نمی دهیم، مگر آن کس از ما که دست آویز شهوت و تمایلات را از نفس خویش دور کند و قلادهٔ خشم و غضب از گردن خود بیرون آورد و برده و غبار تقلید از چشم بزداید و وساوس نفسانی را از خویشتن به دور افکند و هنگام حل شبهات و جلوه گری حقایق دریچه ای از عالم ملکوت اعلی بر قلب او بازگردد و به مطالعهٔ اسرار نهانی عالم غیب بپردازد، تا در این هنگام از آن لذتهای معنوی و خودآرایان صحنه های ملکوتی شبحی ضعیف و رخساری ناتمام نما بیابد که در عین حال لذت مشاهدهٔ آنان برهر لذتی از لذتهای جسمانی این جهان از نکاح و همسری با دختران زیبا و اکل و شرب طعامها و شرابهای گوارا و سکونت در کاخهای دلربا به مراتب برتر و بالاتر باشد.

و اگر تو صاحب نفسی عالی و فضیلت شعار باشی و در حالی که مشغول دقت و تأمل در فهم مسئلهٔ دقیق و مشکلی باشی طعامی بسیار لذیذ و گوارا در برابر تو قرار گیرد تا آن مسئله را کاملا درك نکنی به صرف آن طعام لذیذ تمایل نخواهی نمود و میل و اشتهای عاجل را در برابر حل مسئلهٔ مزبور کوچك و حقیر خواهی شمرد. حال چه گمان خواهی نمود در بارهٔ خویش هنگامی که نفس تو بدن را رها کند و علاقهٔ او نسبت به بدن مرتفع گردد و حجاب و پردهٔ مابین تو و هویت عقلیه و انوار ملکوتیه برداشته شود و با فکر و درایت خویش به عالم ملکوت اعلی ارتقا یابی و

بدان عالم برای همیشه متصل گردی، زیرا همان طور که قبلا گفتیم، نفس موجودی است جاوید و عقل فعال نیز همواره جاوید و باقی است و فیوضات از ناحیهٔ او بر جوهر نفس علی الدوام نازل و واصل خواهد بود.

پس معلوم شد که این سعادت عقلیه و لذت معنویهٔ اخرویه، قابل مقایسه با لذات حسیهٔ آغشته به نقائص و آفات نخواهد بود و لذا در حدیث نبوی آمده است که پیامبر گرامی فرموده است «لا عیشَ الا عیش الآخرة» عیش و کامرانی نیست مگر عیش و کامرانی آخرت. (زیرا عیش و کامرانی در دنیا هم سریع الزوال و زودگذر و هم مقرون با نقصان و آفات است).

سبب تهی بودن نفس و محرومیت وی از لذت علوم و معارف عقلیه تا زمانی که متعلق به بدن و فریفتهٔ علایق جسمانی است، تخدیری است ناشی از ناحیهٔ تعلق به دنیا، نظیر تخدیر قوهٔ ذائقه از درك لذت طعم غذاها به علت مرض «بولیموس» و اگر بالفرض علوم و معارفی که مقتضای طبیعت قوهٔ عاقله و شایستهٔ اوست مانند علم به وجود خدا و ملائکه و کتب و فرستادگان خدا به حقیقت حاضر در ذات نفس و معلوم و مشهود او بودند آن چنان لذتی می برد که مافوق تعریف و توصیف است. زیرا سعادت حقیقی در وجود و حصول این معارف عالیه است برای نفس نه در جمع آوری و حفظ و ضبط آنها. زیرا آنچه که از طریق حفظ و ضبط علوم عاید نفس می گردد فقط وجود ضعیفی از آنهاست در حالتی که وجود آنها بسیار قوی و نورانی است و معرفت در این جهان بذر مشاهده در عالم آخرت است و لذت کامل موقوف بر مشاهده است نه شناسایی محض، زیرا وجود لذیذ است و کمال وجود لذیذتر (پس لذت کامل در مشاهدهٔ مراتب عالیهٔ وجود است که اَتَم و اکمل از سایر مراتب اند).

و همان طور که کرارا گفته ایم وجودات دارای مراتب متفاضل متفاوتند که افضل و اکمل از همه آنها مرتبهٔ وجود واجب الوجود و پست ترین آنها مرتبهٔ وجود هیولی و حرکت و زمان و نظایر آنهاست و بنابراین سعادت حاصل از درك و مشاهدهٔ مراتب متفاضله وجود نیز دارای مراتب متفاضل متفاوتی می باشد. پس این لذات عقلیه از آن نفسی که به وسیلهٔ تحصیل علم حقیقی (یعنی علم به ذات و صفات و افعال خدا در جمیع مراتب وجود) کامل گردیده است.

و اگر نفس از علوم حقیقی خالی و تهی باشد ولی از رذایل اخلاق عاری و بری باشد و هم خویش را مصروف تخیلات ناشی از تقلید کند (مانند عوام الناس که خود را مطیع و منقاد جمعی ازرهبران صوری قرارداده و خویشتن را از طریق تقلید به ظواهر شرع آراسته) بعید نیست که این چنین شخصی در زمان حیات، صوری لذت بخش را (طبق آنچه که از ظواهر گفتار رهبران صوری شنیده است) تخیل کند و سپس تخیل آنها منجر به مشاهدهٔ آنها پس از مرگ او گردد. همان طور که صور خیالیه ای را در عالم خواب که خود نوعی از مرگ است مشاهده می کند و بالنتیجه پس از مرگ آنچه را که از ظواهر شرع از حور و قصور و سایر محسوسات موعود در

بهشت برای او توصیف کرده اند، مشاهده می کند (مشاهده ای نظیر مشاهده در عالم خواب).
پس این بهشت بدین گونه که گفتیم بهشت متوسطین و نیکوکاران از عوام و مقلدین و رهبران آنها است (به شرط آنکه رهبران، خود نیز صالح و نیکوکار باشند) و اما آن بهشت مشهود و لقاء و وصال به حق و حقیقت، بهشت مقربین درگاه و کاملان است.

اشراق هفتم: دربیان شقاوتی که مقابل سعادت حقیقی است

شقاوت حقیقی یا به علت نقصان و قصور غریزه و فطرت شخص از ادراك مراتب عالیهٔ وجود است و یا به علت طغیان و غلبهٔ اوصاف و احوال متعلق به بدن از نوع معاصی و نافرمانیهای صادر از ناحیهٔ حواس ظاهری است، مانند فسق و فجور و ارتکاب مظالم؛ و یا به علت انکار حق و حقیقت به وسیلهٔ آراء و عقاید باطل و نادرست و انکار حکم عقلی به واسطهٔ داشتن عقاید سفسطی و جدلی و ترجیح دادن بعضی از مذاهب بر بعضی دیگر به وسیلهٔ جدل و تقلید، برای کسب شهرت و ریاست بر عوام و کسب افتخار به آنچه که در نظر جمهور مستحسن و مورد قبول است و برای شوق و علاقه به تحصیل کمال موهوم از طریق حفظ خبری منقول (خواه درست و یا نادرست) با حرمان از وصول به حق (همان طور که سجیهٔ اهل ظاهر و شعار عوام فریبان قشری مذهب و روش اهل تقلید و محجوبان از درك علوم و معارف عقلیه و علوم الهیه است).

شقاوت در قسم اول (که ناشی از نقصان غریزه است) امری است عدمی نظیر موت برای بدن و یا زمینگیری و فلج در اعضا بدون شعور و احساس درد (و این شقاوت چون امر عدمی و ناشی از نقصان غریزه و استعداد درك علوم و معارف است موجب استحقاق عذاب و عقاب در حد تبه کاران نیست) و اما شقاوت در قسم دوم، توأم با ادراك امری دردناك است نظیر عضوی که در وی درد شدیدی است. زیرا اوصاف و ملکاتی که در نتیجهٔ مقهور گشتن نفس تحت امیال و کششهای بدن و قوای حیوانی پدید آمده اند، موجب رنج و الم جوهر نفس و مضاد و منافی با حقیقت اولیهٔ اویند.

زیرا حقیقت نفس خواهان این است که همواره هیئت و حالت استعلا و استیلا و قهر و غلبه بر بدن و قوای شهویه و غضبیهٔ وی داشته باشد و هنگامی که مغلوب و مقهور امیال و خواهشهای قوای شهویه و غضبیه و کششهای بدن قرار گرفت و مطیع و منقاد آنها گردید و در تحصیل امیال و انجام مقاصد و خواسته های پست و نابکارشان، آنان را یاری نمود و به استخدام آنان درآمد این حالت موجب شقاوت وی و تألّم و حسرت و ندامت او خواهد شد. لکن اقبال و توجه او به بدن و شواغل بدن اورا از عاقبت امر غافل می سازد و سکر و تخدیر طبیعت اورا از احساس فضاحت احوال خویش بازمی دارد. ولی اینك که باموت وقطع علاقهٔ نفس از بدن، مانع ادراك از میان

برداشته می شود و حجاب مرتفع می گردد، در این هنگام، نفس از ناحیه این هیآت و اوصاف پست و ناپسندی که در مدت حیات و تعلق به بدن کسب نموده است، به شدت متأذی و متألم می گردد، لکن چون این هیآت و اوصاف و لوازم آنها نسبت به اصل جوهر نفس امری غریب و بیگانه بوده اند، بعید نیست که در مدت زمانی که از حیث درازی و کوتاهی برحسب اختلاف و تفاوت هیآت و اوصاف در شدت و ضعف و کثرت و قلت و رسوخ و عدم رسوخ مختلف است زایل گردند و چنین می نماید که در شریعت مقدس اسلام بدین مطلب نیز اشاراتی شده است. زیرا در حدیث آمده است «ان المؤمن الفاسق لایُخَلّد فی النار» (آن کس که به خدا و رسول ایمان آورده ولی مرتکب فسق و فجور هم شده است در جهنم مخلد نخواهد بود).

و اما قسم سوم از شقاوت یك نوع نقصان ذاتی فطری است برای نفسی که در دار دنیا شعور و آگاهی نسبت به علوم و معارف عقلی و یا احیاناً شوق و علاقه ای به اکتساب آنها داشته ولی جهد و کوششی در راه تحصیل و طلب آنها نکرده و بالنتیجه قوه و استعداد درك و فهم آنها از بین رفته و به جای آن فعلیت شیطنت و اعوجاج و انحراف در وی پدید گشته و در قوهٔ واهمهٔ او آراء و عقاید باطلی رسوخ نموده است و این دردی است بسیار سخت و آزاردهنده که اطبای نفوس از معالجهٔ آن عاجز مانده اند و این درد و تألم ناشی از این مرض نفسانی به ازای لذت و راحتی است ناشی از صحت و سلامتی که مقابل آن درد بی درمان است.

و همان طور که این لذت به مراتب بالاتر از لذت حاصل از احساس امر ملایم با طبع است، همین طور درد و تألم ناشی از فقدان قوهٔ عقلیه و فعلیت شیطنت در نفس هنگام قطع علاقه از بدن به مراتب شدیدتر است از احساس هر امر مخالف با طبع، از قبیل تفرق اتصال به علت سوختن به آتش و انجماد بدن به علت سرمای شدید فوق العاده، و قطع عضو به وسیلهٔ اره و سایر آلات قتاله و افتادن از مکان مرتفعی و عدم تصور و عدم احساس این درد و الم نفسانی در دار دنیا، بدان علت و سبب است که قبلا بیان کردیم.

پس این شقاوت و آن سعادتی که به ازای اوست همان شقاوت و سعادت عقلی است که در نزد فلاسفه معروف و شناخته شده اند و ما در این کتاب در صدد اثبات ثواب و عقاب حسی در سرای آخرت می باشیم.

اشراق هشتم: در بیان درجات مردم در این شقاوت

بدان که ذات و هویت انسان مانند آینه ای است که بالذات قابل انعکاس هر صورتی است که در این عالم است و آنچه مانع و حاجب از انکشاف و انعکاس صور علمیه در ذات نفس است یکی از پنج چیز است.

اول نقصان جوهر نفس و بالقوه بودن آن، نظیر آینه ای که قبل از ساختن و پرداختن و

صیقلی نمودنش قطعه آهن و سنگی است فاقد شفافیت و صلاحیت انعکاس صور (همچون نفوس کودکان شیرخوار و یا عوام کالانعام و تهی دستان از هر علم و دانشی بجز آنچه لازمهٔ حیوانیت آنها است).

دوم غبار و کدورات شهوات و معاصی که سبب تیرگی جوهر نفس و مانع از ظهور و تجلی حق در اوست نظیر تیرگی آینه و غباری که ظاهر و باطن اورا فراگرفته و مانع از انعکاس صور اشیاء در اوست.

سوم عدول و انحراف او از عالم حقایق و توجه و التفات او به جانب مصالح زندگی مادی و انصراف او از اهتمام به طاعات و عبادات ودانش و بینش و تأمل در بارهٔ آنها و اندیشه و تفکر در اطراف احکام و نوامیس الهیه و تفاصیل آنها، همچون آینه ای که چهرهٔ اورا از ناحیهٔ صورت به ناحیهٔ دیگری مخالف آن قرار دهند.

چهارم بودن حجاب وسدی مابین نفس و صور علمیه به علت آرا و عقاید باطلی که از آغاز فطرت از طریق تقلید و تعصب در وی جایگزین گشته و رسوخ و شدت یافته تا بحدی که مانع از ادراك حق و حقیقت شده اند همچون دیواری که مابین آینه و صورت حایل گردیده است، همان طور که در آیهٔ شریفهٔ «وحِیلَ بَینهم و بینَ مایَشْتَهون» (سورهٔ سبأ، آیهٔ ۵۴) و آیهٔ شریفهٔ «وجعلنا مِن بَینِ ایدیهم سداً ومِن خَلْفِهِم سداً فَاَغشیناهم فَهُم لایُبْصِرون» (سورهٔ یس، آیهٔ ۱۰) ناظر بدین مطلب است.

پنجم (جهل به طریق وصول یعنی) عدم انتقال از صورتی از صور علمیه به صورتی دیگر تا بدین وسیله در صراط مستقیم (وراهی که سُلّاك پیموده اند) به مطلوب حقیقی و مقصود اصلی یعنی حضرت الهیت نایل گردد. زیرا یافتن حق و نیل به غایت عظمی میسر نیست مگر با یافتن راه وروشی که به وسیلهٔ آن می توان به حق راه یافت. زیرا این سعادت (یعنی سعادت علمی که نتیجهٔ آن وصول به حق است) امری فطری و میسر برای هرکس نیست وبنابراین تحصیل آن ممکن نیست مگر به وسیلهٔ علوم وپی بردن به اصول و قواعدی که اورا به جانب مقصود نزدیك کند؛ و مسلم است که هر علم غیرفطری (که تحصیل آن محتاج به فکر و اندیشه و تأمل عقلی است) حاصل نمی گردد مگر به وسیلهٔ دو علم دیگری سابق برآن (به نام صغری و کبری) که براساس شروط مقرر در علم منطق با یکدیگر تألیف و ترکیب یابند تا از تألیف و ترکیب آن دو علم، علم ثالثی (به نام نتیجه) حاصل گردد.

پس جهل به اصول معارف و کیفیت ترتیب و تألیف آنها و عدم انتقال از بعضی به بعض دیگر به نزدیك ترین وجهی موجب حرمان و نرسیدن به مطلوب است. بهترین مثال برای درك این مطلب آینه ای است در دست کسی که می خواهد پشت سر خودرا درون آینه ببیند و این شخص ناچار محتاج به دوآینه است که هر دورا در دست بگیرد و بدان گونه که لازم است نسبت مابین آن

دو آینه را با وضع و کیفیت مخصوصی رعایت کند تا صورت پشت سر در آینه ای که در برابر اوست منطبع گردد و از آن آینه به آینهٔ دیگری انتقال یابد تا صورت پشت سر خودرا به خوبی مشاهده کند. هم چنین در اکتساب علوم و معارف عقلی راه وروشهای عجیبی است از طریق آینه ها و اشباح و صوری که از آنها به یکدیگر منتقل می گردند (و سرتاسر عوالم وجود آینه هایی هستند که صور حقایق و جمال دل آرای حق در همه آنها منعکس گشته و از هر کدام به دیگری منتقل می گردد و درآن مشاهده می شود).

مقصود ما از ذکر آینه و احوال و اوضاع صور منطبع در آن در این مقام، صرفاً بیان مثالی است که مجسم کند موانع اکتساب سعادت علمی را در نفس وگرنه جوهر نفس پس از زوال موانع مذکور و اتحاد با عقل، عیناً به علوم و صور عقلیه ای که کسب نموده است مبدل می گردد (و مانند آینه، جوهری مغایر ومباین با نقوش و صور منطبع در آن باقی نمی ماند تا که خود جوهری مستقل و جدا از صور عقلیه باشد).

و خلاصه اینکه نفس یعنی این لطیفهٔ ملکوتیه در انسان امری ربانی و سری از اسرار الهی است که شایستهٔ معرفت و شناختن حقایق کلیهٔ موجودات است به شرط آنکه حجابهای نامبرده که بعضی عدمی و بعضی وجودی و بزرگتر از همه آنها اشتغال به غیر خدا و توجه به صور موهومات فریبنده ای است مانع از ادراك و معرفت او نگردند و در حدیث نبوی آمده است «لولا ان الشیاطین یحومون علی قلوب بنی آدم لنظروا الی ملکوت السماء» (اگر شیاطین بر دلهای بنی آدم هجوم نمی آوردند، هرآینه به ملکوت و بواطن آسمانها و عالم علوی راه می یافتند و به اسرار نهفته در آنها پی می بردند).

و نیز از آن حضرت پرسیدند که خدا در کجای زمین است او در جواب فرمود در درون دلهای مؤمنین؛ و نیز در حدیث قدسی آمده است که «لایسعنی ارضی و لاسمائی ولکن یسعنی قلب عبدی الوَرِعِ المؤمن» (آسمان و زمین با آن فراخی و عظمت شایسته در برگرفتن من نیست ولی دل بندهٔ مؤمن پرهیزگار جایگاه من است). پس معلوم شد که هنگامی که موانع داخلی و خارجی از چهرهٔ نفس ناطقه برطرف گردند صورت کلیه عالم ملك و ملکوت و شکل و هندسهٔ عالم وجود بدان گونه که هست در وی تجلی کند و در ذات خویش بهشتی بیند که وسعت آن به اندازهٔ وسعت آسمانها و زمین است و صحنهٔ مملکت وجود انسان عارف به مراتب بزرگتر از صحنهٔ بهشت مذکور است. زیرا این بهشت فقط از سنخ عالم ملك است و وسعت عالم ملکوت به مراتب بیش از عالم ملك است.

اشراق نهم: در بیان احوال نفوس ناقص در علم و عمل و یا متوسط در علم و عمل و نحوهٔ سعادت و شقاوت آنها بعد از مرگ بدان گونه که حکما پنداشته اند

اما نفوس عاری از کلیهٔ علوم حتی از ادراك اولیات، عقاید حکما در مورد آنها چنانکه قبل از این گفتیم مختلف است.

آنچه که از قول امام مشائین (ارسطو) به روایت اسکندر نقل شده است این است که این نفوس پس از قطع علاقه از بدن به کلی فاسد و تباه خواهند شد ولی ثامسطیوس از قول ارسطو نقل کرده است که آنها نیز پس از مرگ باقی خواهند بود. پس چون باقیند و هیچ گونه رذیلت نفسانی و صفت ناپسند حیوانی در آنها راسخ نگشته تا آنها را معذب بدارد و نیز هیچ گونه فضیلت عقلی در آنها وجود ندارد تا از آن لذت برند و از طرفی تعطیل و اهمال آنها از هر فعل و انفعالی در عالم وجود و صحنهٔ آفرینش جایز و ممکن نیست و نیز عنایات الهی واسع و شامل حال هر موجودی است خواه عالی و یا دانی و جانب رحمت و لطف او بر طرد و حرمان رجحان و غلبه دارد، لذا ناچار برای این گونه نفوس در سرای آخرت نیز یك نوع سعادت وهمی از جنس آنچه که در دار دنیا تصور می کردند وجود خواهد داشت؛ و البته این گونه نفوس در این حالت نه مطلقاً و به طور کلی از لذت عاری و تهی می باشند و نه مطلقاً و به طور کلی قرین لذت و سرورند (بلکه همان طور که گفتیم لذت آنها لذتی وهمی و مناسب با تصورات و درخور آنهاست) و لذا گفته اند که نفوس اطفال در عالم آخرت مابین بهشت و دوزخ است (زیرا آنان هم عاری از علم و معرفت و هم مبری از نافرمانی معصیت اند و هیچ گونه رذیلت نفسانی در آنها راسخ نگشته).

و اما نفوس عوام الناسی که تا حدودی معقولات اولیه را تصور کرده ولی شوقی به درك حقایق نظریه و علوم عقلیه نداشته اند تا از فقدان آنها روحاً متأذی و متألم باشند، خواه تقوی شعار و عاری و مبری از ارتکاب معاصی و افعال شهویه و غضبیه و یا فاسق و فاجر باشند، هیچ یك از حکما در مورد معاد و سرنوشت آنها در آخرت سخنی صریح و قاطع نگفته اند زیرا این نفوس به درجهٔ ارتقا به عالم مفارقات نرسیده و از طرفی هم حکم به بازگشت آنها به ابدان حیوانات و یا بی نیازی آنها از تعلق به ابدان به دلایلی که قبلا گفته شد حکمی باطل و نادرست است لذا جمعی از حکما (برای رهایی از مشکل و حل این مسئلهٔ دشوار) بدین عقیده گرویده اند که نفوس مردمان ابله و هم چنین نفوس اهل زهد و صلاح پس از مفارقت از بدن در خلال هوا و جو محیط به زمین به جرمی مرکب از بخار و دخان که محلی برای تخیلات آنان و وسیله ای برای به دست آوردن سعادت وهمیه و یا شقاوت وهمیهٔ ایشان است تعلق می گیرند.

جمعی دیگر از حکما تعلق نفوس مذکور را به جرم دخانی مردود دانسته و در عوض، تعلق آنها را به جرم سماوی تصویب نموده اند؛ و شیخ الرئیس ابو علی سینا این نظریه را از قول بعضی از علما نقل کرده و گویندهٔ آن را ستوده و از جزاف گویی منزه و مبری توصیف نموده

است و ظاهراً آن گوینده ابو نصر فارابی معلم ثانی است، و شیخ نظریهٔ مزبور را مستحسن شمرده و گفته است که چنین به نظر می رسد که گفتار او صحیح و به حقیقت مقرون است.

هم چنین صاحب کتاب *تلویحات* (شیخ اشراق) این نظریه را در مورد ماسوای اشقیا پسندیده و آن را تصویب و تحسین نموده است و گفته است که اما نفوس اشقیا به عقیدهٔ ما فاقد قوه و لیاقت ارتقا به عالم سماوات که دارای نفوسی نورانی و اجرامی شریف اند می باشند؛ و گفته است از طرفی هم قوهٔ نفسانی آنان را به یك سلسله تخیلات جسمانی (مناسب با افکار و اخلاق و اعمال صادر از آنان) نیازمند می سازد و از نظر ما ممکن است که در زیر فلك قمر و فوق کرهٔ نار، جرمی کروی الشکل و غیر قابل خرق وجود داشته باشد و این جرم، خود، نوعی از انواع اجرام عالم علوی و برزخ مابین عالم اثیری و عالم عنصری و موضوع (تعلق نفوس اشقیاء) و تخیلات آنان باشد تا بدین وسیله از ناحیهٔ اعمال زشت و ناپسندیدهٔ خویش صور و مثلی از آتش و مارهای گزنده و عقربهای نیش زننده و زقوم که طعام اهل جهنم است در برابر قوهٔ خیالیه آنان تجسم یابند و گفته است که بدین ترتیب بقیهٔ شبهات اهل تناسخ مرتفع می گردد[۱۶].

و نیز برای تأکید این نظریه می گوید من به سبب اشتغال به ریاضتهای پی درپی (و دریچه هایی از کشف و شهود که بر قلب من باز شده است) هیچ شك و تردیدی ندارم در اینکه جهال و فجار بسیار مایلند که نفوس آنان پس از مرگ و رهایی از بدن، از قوهٔ جرمانیه ای که موجب یادآوری احوال و اوصاف و مستلزم بقای ملکات و جهالات و تصورات خاص به آنان است بطور کلی تجرد و رهایی یابند.

اینها بود اقوال و عقاید این دسته از اعلام حکما و فلاسفه و قبل از این گفته شد که اساس و مبنای این گفتارها همگی بر عدم اطلاع و آگاهی از وجود عالم دیگری است (به نام عالم خیال منفصل یا عالم برزخ مابین دنیا و آخرت) که در آن عالم، معاد نفوس خیالیه است.

اشراق دهم: در ابطال گفتار آنان و اشاره به آنچه که دربارهٔ آن اهمال کرده اند

اما آنچه که از باب ادراکات عقلیه در مورد سعادت نفوس ناقصه بیان کردند (مبنی بر اینکه

---

۱۶. ما این قسمت از عبارت کتاب را تا آنجا که به فکرمان درست و قابل توجیه و تطبیق با عقاید و افکار شیخ اشراق بود ترجمه کردیم ولی به نظر ما از جنبه ادبی کلمهٔ «لو» در جمله «لو تجردوا عن قوة جرمانیة» حرف شرطی است که در عبارت کتاب جواب شرط ذکر نشده است و فعلا در امریکا در شهر لوس آنجلس که محل اقامت ما است نه در کتابخانه UCLA و نه در سایر کتابخانه ها نسخه دیگری از کتاب *شواهد* در اختیار ما نیست تا بدان مراجعه کنیم ولی تصور می کنیم ترجمهٔ ما بر اساس گفتارهای سابق و لاحق شیخ اشراق درست و بجا و مناسب با سایر سخنان اوست هر چند عبارت کتاب ناقص و نارسا است. ـ م.

تصور کلیات اولیه وسیلهٔ سعادت نفوس ناقصه اند) باید پرسید چه لذتی است برای نفس در ادراك معلومات اولیه ازقبیل ادراك «الکل اعظم من الجزء» (کل بزرگتر ازجزء است) و ادراك «الواحد نصف الاثنین» (یك نصف دو است و ادراك «الاشیاءُ المتساویةُ لشیءٍ متساویة» (اشیائی که مساوی با یك چیزاند خود نیز متساویند) (تا که ادراك آنها وسیلهٔ سعادت صاحبان نفوس ناقصه باشد).

بلکه سعادت اگر سعادت عقلی (و درنتیجهٔ ادراکات عقلیه) باشد مسلماً این سعادت در ادراك وجودات مجرده عقلیه و نیل به هویات عینیه آنها و شهود آنها است و اگر سعادت، سعادت حسیه و مربوط به بدن و قوای بدنیه باشد ناچار به وسیلهٔ مشاهده و نیل به مشتهیات حسیه است و هم چنین سعادت هر قوه ای (از قوای درونی و برونی) به وسیلهٔ تحصیل آنچه که مناسب با اوست خواهد بود.

و اما آنچه که دربارهٔ سعادت و شقاوت نفوس متوسطین در علم و عمل بیان کردند نیز مورد تأیید وقبول ما نیست و بر هر کسی که درعلوم عقلی درایت وتجربهٔ کافی دارد پوشیده نیست که بودن جرمی از اجرام سماوی ویا عنصری محل وموضعی برای تصورات نفس، ممکن نیست مگر که نفس، با آن جرم، علاقهٔ طبیعی داشته باشد ویا اینکه مابین بدن دنیوی و جرم مذکور علاقهٔ وضعی باشد (تادر نتیجهٔ وجودیکی ازدو علاقهٔ مذکور، نفس ازبدن دنیوی به جرم مزبور تعلق گیرد). زیرا جرمی که فاقد هردو علاقهٔ مذکور است چگونه مورد استعمال و تصرف نفس قرارمی گیرد ویا چگونه نفس با آن جرم نسبت پیدا می کند. چه نسبتی مابین جوهر روحانی و جرم ابداعی وجود دارد تا که موجب اختصاص یافتن وی با آن جرم وانجذاب وارتقا به سوی وی نه به سوی سایر اجرام گردد؟ ویا موجب التفات وتوجه وی به حیز مخصوص بدین جرم و ترك سایر احیازواماکن مختص به فرددیگری ازنوع این جرم باشد وچگونه می توان پنداشت که مابین جوهر نفسانی صوری وجرم ابداعی تام الخلقه که دارای صورت کمالیهٔ تام ودرذات و ماهیت مغایر با صورت جرم عنصری است علاقه ای طبیعی باشد (به نام علاقهٔ تصرف وتدبیر) وحال آنکه هیچ متصرفی نمی تواند دروی به تصویر وشکل بندی تصرفی کند بجزهمان شکل وصورتی که به نحو ابداع ازناحیهٔ فیض اولی الهی نه ازطریق استعداد وتهیّأ که ویژهٔ اجرام عنصری است دروی ایجاد و ابداع گردیده است و هرمادهٔ جسمانیه ای که آلت و وسیلهٔ تخیلات نفسانی است ناچار باید به نحوی ازانحا با وی متحد گردد و به وسیلهٔ آن نفس به صورت نوعی ازانواع استکمال یابد وازطریق فعل وانفعالات وحرکات مناسب با تخیلات وی را ازقوه به فعل برساند و مسلم است که از فلك وجرم فلکی بجزحرکت واحدی به نام حرکت وضعیهٔ متشابهی که مطابق با حرکات نفسانیهٔ حاصل از ناحیهٔ مدبرنفسانی و یك معشوق عقلانی است و به قصد تشبه با اوست صادر نخواهد شد.

و نیز ممکن نیست که وجود جرم مزبور ازقبیل آینه هایی باشد که با آنچه که نفس در آن بالطبع تصرف می کند، یعنی چشم، نسبت وضعیه داشته باشد (و بدین وسیله و نسبت وضعیه، صورت خیالیه درآن مرتسم گردد) همان طور که صورت در آینه ای که نسبت وضعیه با چشم دارد که درحقیقت آینهٔ نفس است که دروی تصرف می کند مرتسم می گردد. پس جرم فلکی و نظایر آن ازاجرام علوی، نسبت به نفس مدبرتو مانند یکی ازدوآینهٔ نامبرده (یعنی آینهٔ خارجی و آینهٔ چشم) نیست (تا که پس ازمرگ وسیلهٔ مشاهدهٔ صور و تخیلات حاصل در نفس باشد).

چگونه چنین است وحال آنکه اجرام سماوی درنزد حکما مطیع ومنقاد چیزی بجزمبادی اولیه یعنی ملائکه های آسمانی که به امر پروردگار محرك آنها و نفوس مختص به آنهایند نخواهند بود و به هیچ وجه پذیرندهٔ آثاری غریب و نامأنوس با جواهر خویش نمی باشند. زیرا صورنوعیه آنان ازقبول تأثیرات ناشی ازغیر ابا وامتناع دارندوهیچ قاسری ازقواسر به صُقع شامخ آنان پرواز نخواهد نمودوبرای این نفوس که ازابدان دنیوی خویش رها گشته اند ابدان دیگری وجود ندارند تا که مابین آنها واجرام عالیه علاقه و نسبت وضعیه باشد، تا که این اجرام به وسیلهٔ آن علاقه و نسبت وضعیه، مانند آینه های خارجی باشند که با وضع خاصی در جنب یکدیگر قرارگرفته وآلت ووسیلهٔ مشاهدهٔ اشباح خیالیه گردند (همان طورکه گاهی انسان بادو آینه ای که با وضع خاصی پهلوی هم ودرجلوی روی او قرارگرفته اند اشباحی را که درآن دو آینه مرتسم می گردند مشاهده می کند بدان گونه که قبلا بیان گردید).

و نیز می گوییم بر فرضِ تجویز اینکه اجرام سماوی آینه هایی برای نفس و مشاهده صور خیالیه وی باشند، چگونه مُثُل وصوری که تخیلات نفوس اجرام فلکی اند عین تخیلات نفوس انسانی اند، به خصوص نفوس اشقیا که با این تخیلات معذب خواهند بود، همان طور که پیروان این نظریه گفته اند که صور خیالیه نفوس اشقیا که در آخرت موجب رنج و تألم آنان است همان صوری هستند که ازناحیهٔ اعمال زشت و پلید و عقاید باطل آنان پدید آمده اند. در حالی که صوری که درنفوس اجرام فلکیه اند به علت صفا ولطافت جوهر اجرام وشرف وعلو مبادی آنان صوری منزه و مقدس از اوهام و تخیلات جرمانی و مطابق با واقع و حقیقت اند و بنابراین، گفتار حکما و فلاسفه مبنی براینکه جرم فلکی محلی است که به وسیلهٔ آن، نفوس اشقیا پس ازمرگ معذب می شوند، درست و قابل قبول نیست و همان طورکه این نظریه در مورد جرم فلکی جایزوروا نیست، همین طوردرمورد جرم ابداعی غیرقابل خرق ومنحصر در فرد معین (به نام جرم مرکب از بخار و دخان) نیز جایز و روا نیست. زیرا این چنین جرمی براساس گفتار آنان ناچار باید مانند جرم فلکی دارای طبیعت خامس و غیرپذیرنده حرکت مستقیم باشد و بنابراین، حکم او نیز حکم جرم فلکی است خواه به نام جرم فلکی و یا به نام دیگری نامیده شود.

علاوه بر این شاید عدد نفوس اشقیا غیر متناهی باشد و بنابر این جرم دخانی متناهی الابعاد موضوع و محل تصرفات ادراکیه و تصورات غیرمتناهیه خواهد بود. زیرا کمترین شرط تصرف در این جرم این است که در آن به ازای هر تعلق و تصوری، قوه و استعداد خاص به آن و مغایر با قوه و استعداد خاص بدیگری وجود داشته باشد و بنابر این در جرم واحد متناهی الابعاد استعدادات غیرمتناهی و مجتمع با هم وجود خواهد داشت و این امری است که بطلان و فساد آن بر همه کس معلوم است.

اینها بود آنچه که افکار این حکمای نامبردهٔ مشهور به آن راه یافته و بدان قانع شده اند و (با علم به بطلان آنها) راهی برای رهایی از این اشکال (و درك کیفیت معاد نفوس اشقیا) نیست مگر تشبث و تمسك به ذیل انبیا که اقوال آنان به طور مستقیم از طریق وحی مورد تأیید الهی قرارگرفته است.

مشهد چهارم

در اثبات معاد جسمانی و آنچه که شارع اسلام، بندگان را بدان وعده و نوید داده و یا از آن برحذر داشته است از قبیل قبر و عذاب قبر و بعث و ثواب و عقاب و بهشت و دوزخ و سایر امور دیگر

شاهد اول

در اثبات نشأهٔ دوم و سرای آخرت که در طی چند اشراق بیان میگردد

اشراق اول: در تمهید اصول و قواعدی که قبلا بیان کردیم، اصول و قواعدی که اثبات مدعای ما در این مقام بر مبنای همان اصول و قواعد است و آنها هفت اصل اند

اصل اول: قوام و بقای هر موجود طبیعی در این عالم به صورت نوعیهٔ اوست که مبدأ فصل اخیر اوست نه به وجود اجناس و فصول عالی و یا متوسط، اگر اجناس و یا فصول عالی و متوسطی داشته باشد. زیرا اجناس و فصول مذکور همگی لوازم ذات و حقیقت اویند نه مقوم ذات و حقیقت او وهم چنین وجود و تحقق هر موجود مرکب طبیعی تنها به صورت کمالیهٔ اوست (و در اصل قوام ذات خویش نیازی به وجود ماده ندارد) و احتیاج او به ماده تنها به علت ضعف وجود او وقصور اوست از استقلال به ذات خویش و انفراد از ماده ای که حامل او باشد. زیرا مادهٔ هر چیزی همان قوه ای است که حامل حقیقت ذات اوست (نه داخل در اصل ذات و حقیقت او) و نسبت ماده به صورت، نسبت نقص است به تمام و ماده و آنچه که به منزلهٔ اوست، در هر موجود مادی، فقط به نحو ابهام و بدون تعین معتبر است. زیرا اعضای شخص و بدن وی همواره از ناحیهٔ حرارت غریزی و آتش افروخته در طبیعت در تحول و تبدل و ذوبان و سیلان

است. درحالی که شخص مرکب از این اعضا و بدن در هر حالی از احوال از آغاز تا انجام عمر با همان نفس و بدن باقی و محفوظ بوده و از این جهت هیچگونه تفاوتی مابین سنین عمر وی محسوس و مشاهده نمی‌گردد. زیرا انحفاظ و بقای هویت و تعین و تشخص بدن تنها به وسیلهٔ نفس اوست که صورت کمالیهٔ وجود طبیعی اوست.

پس تعین و تشخص این بدن از آن حیث که بدن این نفس است به همین نفس است (که صورت کمالیهٔ او وجاودانی و باقی و غیر قابل تبدیل و زوال است) هرچند ترکیب بدن، تبدل و تغییر پذیرد و هم چنین تعین و تشخص اعضای بدن از قبیل دست و انگشتان مخصوص، همواره به تبعیت نفس و تعین اوست.

اصل دوم: تشخص هر چیزی همان وجود مخصوص به اوست خواه مجرد و یا مادی باشد و اما اعراض، همگی از لوازم تشخص اند نه از مقومات تشخص و لذا جایز است که کمیات و کیفیات و اوضاع شخص خاصی مانند یك انسان یا یك حیوان از صنفی به صنف دیگر و یا از نوعی به نوع دیگری تبدیل یابد و شخص مزبور بعینه باقی بماند.

اصل سوم: شخص واحد جوهری (مانند انسان مثلا) شایسته و آمادهٔ آن است که در مسیر اشتداد اتصالی و تحرك جوهری قرار گیرد و هر لحظه از حدی به حدی دیگر ارتقا یابد و در هر لحظه به درجهٔ عالیتری از وجود نایل گردد. آن درجه، اصل و حقیقت اوست و ماسوای آن (از اوصاف و احوال) همگی از آثار و لوازم آن درجه اند. بلکه وجود، هر چه قوی تر باشد احاطهٔ او به مراتب ماقبل بیشتر و جامعیت او نسبت به درجات کاملتر خواهد بود.

آیا نمی بینی که چگونه حیوان، کلیهٔ اعمال و افعال جمادی و نباتی را به اضافهٔ احساس و اراده که ویژهٔ اوست انجام می‌دهد؛ و انسان کلیهٔ افعال نامبرده را به اضافهٔ عمل نطق انجام می‌دهد؛ و عقل، کلیهٔ اعمال و افعال مذکور را به انشاء و خلاقیت (نه با سباب و آلات و وسایل جسمانی) انجام می‌دهد و واجب الوجود هرچه را اراده کند بر کلیهٔ موجودات افاضه می‌کند؟ (و اینها همگی دلیل بر ثبوت مدعای ما است).

اصل چهارم: صور و مقادیر همان طور که از ناحیهٔ فاعل برحسب استعداد مادهٔ قابل و با مشارکت و دخالت آن حاصل می‌گردد، همچنین از ناحیهٔ فاعل بدون مشارکت قابل حاصل می‌گردد. مانند وجود افلاك و کواکب و حصول آنها از ناحیهٔ مبادی فعاله. زیرا صور و مقادیر جرمانیهٔ اجرام سماوی از ناحیهٔ مبادی عالیه بر سبیل ابداع به وجود آمده اند. بدین گونه که تصورات مبادی عالیه، بدون مشارکت هیولی و سبق استعداد و تهیّأ، موجب وجود آنها گردیده است. زیرا ماده ای قبل از وجود اجرام سماوی نبوده است (تامانند اجرام عنصری حامل استعداد وجود آنها باشد).

و از این قبیل است صور خیالیه صادر نفس به وسیلهٔ قوهٔ خیالیه، از قبیل اشکال و مقادیر

بزرگ و اجرامی نظیر افلاك با تعدادی بسیار، از نوع صور جسمیه. زیرا این صور خیالیه نه قائم به جرم دماغ‌اند و نه موجود در عالم مثال کلی، چنانکه قبلا گفتیم؛ بلکه در عالم نفس و ناحیه ای از نواحی نفس، خارج اجرام و اجسام این عالم هیولانی (به نام عالم خیال) و شکی نیست در اینکه آنچه را که نفس به قوهٔ مصورهٔ خود در ذات خویش تصور می‌کند و با چشم خیال مشاهده می‌کند، موجود در این عالم نیست، والا هر صاحب دیدهٔ سالمی آن را مشاهده و یا لمس می‌نمود. بلکه در عالمی غایب از این حواس پنجگانهٔ ظاهری موجودند. زیرا این حواس، خود دارای وجودی مادی اند و بجز آنچه مقارن با ماده است، ادراك نمی‌کنند و ضعف وجود این صور خیالیه و عدم ثبات و استقرار آنها در ذهن و قلت تأثیر آنها در خارج، تا زمانی که ما در این جهان مانده ایم، تنها به علت اشتغال نفس و توجه و التفات اوست به اموری که از طریق حواس پنجگانه بر وی وارد می‌گردند و مانع از توجه نفس به آن صور خیالیه اند؛ و نیز به علت ضعف همت نفس است و اگر شواغل وارد از طریق حواس مرتفع گردند و در نفس، عزمی قوی و همتی عالی پدید آید و کلیهٔ قوای نفس در قوهٔ متخیله منحصر گردد در این هنگام صور خیالیه به مراتب قویتر از صور محسوساتی است که در این جهان آنها را احساس می‌کند؛ و همین قوهٔ خیالیهٔ خلاق صور خیالیه، خود، چشم بینا و گوش شنوا و قدرت فعال نفس و قادر بر انشا و ایجاد هر چیزی در ذات خود و در خارج از ذات خود خواهد شد و در این هنگام، قوه به فعل و علم به شهود و خیال به دید و معاینه ظاهری بدل می‌گردد.

اصل پنجم: قبل از این دانستی که قوهٔ خیالیه و جزء حیوانی[1] انسان که منبع حیات اوست، جوهری است مجرد از بدن و این هیکل محسوس. پس این قوهٔ خیالیه و جزء حیوانی، هنگام متلاشی شدن این قالب مرکب از عناصر و اضمحلال اعضا و آلات وی به حال خود باقی است و هیچ گونه فساد و اختلالی در آن راه ندارد.

اصل ششم: خدای متعال نفس انسان را بدان گونه آفرید که دارای قدرت بر ابداع صوری است غایب از حواس، بدون مشارکت ماده و هر صورتی که از هر فاعلی بدون وساطت ماده صادر می‌گردد، حصول آن صورت در ذات خویش عین حصول اوست برای فاعل خویش و حصول چیزی برای چیزی مشروط به حلول وی در آن چیز نیست، چنانکه دانستی که صور کلیهٔ موجودات، حاصل برای واجب الوجود و قائم به اویند بدون آنکه در وی حلول کنند و یا آنکه ذات او به آن صور متصف گردد؛ و دانستی که حصول صورت برای فاعل او اشد از حصول او برای قابل اوست (زیرا فاعل شیء در حد ذات واجد اوست و قابل شیء در حد ذات فاقد اوست). بنابراین برای نفس در حد ذات وی عالمی است مخصوص به وی از جواهر و اعراض

۱. برخلاف جزء جمادی و جزء نباتی که جوهری مادی است و پس از مرگ فاسد و مضمحل می‌گردد. ـ م

و اجسام فلکیه و عنصریه و انواع جسمانی و اشخاص و افراد آنها. بعضی از عرفا گفته اند که هر انسانی به نیروی وهم، اموری را در قوهٔ خیال خود می آفریند که بجز در قوهٔ خیال او وجود ندارند ولی شخص عارف می تواند اموری به صرف همت و ارادهٔ خویش بدون هیچ گونه واسطه و وسیله ای در خارج نیز خلق و ایجاد کند ولی همواره آنها را به همت و ارادهٔ خویش حفظ و نگاهداری می کند و از حفظ و نگاهداری آنها خسته و فرسوده نمی شود و هرگاه از حفظ و نگاهداری آنها غفلتی روی دهد آن امر مخلوق، معدوم خواهد شد.

و ما می گوییم این قدرت و توانایی بر ایجاد اشیا در خارج که ویژهٔ اصحاب کرامات و اولیای خدا است در دار دنیا، برای اهل آخرت در سرای آخرت نیز خواهد بود. لکن انیس و جلیس سعدا به علت صفای طینت و حسن اخلاق و سیر تشان، صوری است زیبا و بهشتی از قبیل حور و قصور و حوض و شراب طهور؛ و انیس و جلیس اشقیا به علت خبث عقیده و دنائت اخلاق و سجیه و پلیدی عادات و رویهٔ آنان، جهنم و زقوم و مار و عقرب است. زیرا اعمال و افعال صادر از شخص در دنیا مستتبع و مستلزم اعمال و افعال و نتایج و صوری است در آخرت مناسب با آن اعمال و افعال دنیوی و مسلماً صوری که آخرت در هر نفسی حاصل می گردد تأثیرش در نفس خواه درد و الم و یا لذت و سرور، به مراتب بیش از تأثیر محسوسات دردناك و یا لذت بخش دنیا خواهد بود.

چگونه چنین نباشد و حال آنکه حالتی که احیاناً در عالم خواب به انسان دست میدهد قوی تر و شدیدتر است از آنچه که نظیرش در بیداری روی می دهد. با این وصف چه گمان می بری دربارهٔ صوری اخروی که توأم با صفای محل (یعنی مادهٔ اخروی) و قوت فاعل (یعنی نفس) و عدم شاغل و ذکاوت قوهٔ مدرکه است. و بدان که این آتشی که در دنیا می بینی ذره ای از صفا و اشراق و درخشندگی که در وی مشاهده می کنی داخل در ذات و حقیقت آن نیست. زیرا همگی از آتش اخروی مسلوب و منتفی اند و آتش اخروی که آتش حقیقی است فاقد آنهاست و این صفا و اشراق و درخشندگی از آن جهت در آتش دنیا مشاهده می گردد که آتش محض و خالص نیست، بلکه مخلوطی است از نار و نور؛ و اما آتش خالص، تمامیت و کمال او این است که آزاردهنده و قطع کننده اعضاء و کَنندهٔ گوشت و پوست بدن است و این آتش محسوس دنیوی در حقیقت سوزنده نیست و آن آتشی که حقیقتاً فاعل احراق و باعث تفریق و تقطیع است همانا آتش معنوی و نار الهی است که از دیدها مستور و پنهان است و ارتباطی با این آتش محسوس دارد (ارتباط اصل با فرع و حقیقت با مجاز) و تو می توانی که سایر صور دردناك و یا لذت بخش را بر همین آتش و دو قسم دنیوی و اخروی آن قیاس کنی.

اصل هفتم: ماده ای را که حکما برای وجود حوادث و حرکات صور و طبایع جسمانیات ثابت کرده اند، حقیقت آن جز قوه و استعداد نیست، و اصل و منشاء قوه و استعداد، امکان ذاتی است و منشأ امکان، خواه امکان ذاتی و یا امکان استعدادی، نقص وجود و یا فقر و احتیاج اوست. پس تا زمانی که نقص و قصور در وجود چیزی مشهود است، دائماً در صدد تحصیل کمال بعد از نقص و فعلیت بعد از قوه است. تا آنگاه که نقص به کلی مرتفع شود و قوه به فعلیت مبدل گردد؛ و همان طور که سلسلهٔ عقول در نزد حکمای رواقی به دو دسته تقسیم می گردد: یکی آنان که هیچ توجه و التفاتی به ماسوی الله ندارند و حتی به ذات و هستی خویش نمی گروند و خویشتن را نیز نمی شناسند، تاچه رسد به موجوداتی که در رتبهٔ مادون آنها قرار گرفته اند، و بدین علت و سبب اجرامی از آنها صادر نمی گردد و دیگری آنان که در عین حال به ذات خویش نیز التفات و توجه دارند و به واسطهٔ التفات و توجه آنان به ذات خویش اجرام و نفوس متعلق به آن اجرام از ناحیهٔ آنان صادر می گردد. هم چنین سلسلهٔ نفوس نیز بر دو قسم اند. یکی نفوسی که به ابدانی که در معرض کون و فساد و استحاله اند تعلق می گیرند و چون هنوز بالقوه و فاقد فعلیت مطلق اند، لذا از هیآت و اوصاف و احوال ابدان متأثر و منفعل می شوند؛ و دیگری نفوسی که به این ابدان نامبرده تعلق نمی گیرند، بلکه بالعکس، ابدان به آنها نیازمنداند و آن ابدان بدون مشارکت ماده از آن نفوس صادر و ناشی می گردند و شأن این نفوس، صدور تدبیری است بر نهج فاعلیت و لزوم (نه بر جهت قابلیت و اتصاف) ولی با داشتن حیثیت امکان و فروتر بودن از درجه و مرتبهٔ کمال عقلی که اگر نداشت تجسم و تکدر در وی راه نداشت.

پس این قسم از نفوس (به علت برتری از قسم اول و نداشتن خصوصیات آن) از عالم حس و محسوسات مجردند، هرچند دارای مرتبهٔ تجرد خیالی نیستند. زیرا اگر از هر دو مجرد بودند، از سنخ عقول و مقربین بودند.

اشراق دوم: در تفریع نتیجهٔ مطلوب بر اصول هفت گانه مذکور

چون اصول هفت گانه مسلم و مبرهن گشت (و معلوم شد که با فرض بقای نفس، اختلاف ماده در نحوهٔ وجود و سایر خصوصیات اخلالی به بقای شخص معاد و تعین او وارد نمی سازد و بقای او مرهون بقای خصوصیات او نیست) ثابت و مسلم گشت که شخص معاد در روز قیامت، هم از حیث نفس و هم از حیث بدن عیناً همان شخصی است که در دنیا می زیسته و اینکه تبدل خصوصیات بدن در نحوه وجود و مقدار و وضع و سایر امور ضرری به بقای شخص بدن نمی رساند. زیرا تشخص و تعین هر بدنی فقط مرهون بقای نفس او با مادهٔ عام و نامعلومی است (که در ضمن هر مادهٔ خاص معینی تحقق می پذیرد) هرچند خصوصیات هر یك تبدیل یابد. حتی اینکه اگر انسانی را در زمان سابقی دیده باشی و سپس او را پس از گذشت زمانی طولانی ببینی در حالی که کلیهٔ احوال و اوضاع و خصوصیات جسمانی او تغییر یافته می توانی حکم کنی به اینکه این شخص همان انسانی است که قبلا دیده ای. پس با فرض بقا و انحفاظ نفس، اعتبار و

اعتنایی به تبدل مادهٔ بدن نیست.

نه تنها این قاعده در مورد مجموع بدن است، بلکه حال در تشخص هر عضوی از اعضای بدن نیز به همین منوال است، ولو آن عضو یك انگشت از بدن باشد. زیرا برای انگشت بدن زید از نظر علمی دو اعتبار است، یکی اعتبار اینکه آلت مخصوصی است برای زید مثلا، دیگری اعتبار آنکه خود در حد ذات خویش جسم معینی است از اجسام و مسلم است که نام اصبع (انگشت) بر وی به اعتبار اول گذاشته شده است نه به اعتبار دوم. پس تعین و تشخص او به اعتبار اول همواره باقی است تا زمانی که نفس در وی تصرف می کند و آن را در موارد لزوم به کار می گمارد و مزاج او را از نقص و انحراف حفظ و حراست می نماید و آن را به هر سو و ناحیه ای که می خواهد رها می کند ولی تعین او به اعتبار دوم به علت وقوع استحالات و تبدلات جوهریه و عرضیه زایل می گردد و به تعین دیگری تبدیل می یابد.

پس از حشر نفوس و تعلق آنها به ابدان دیگری غیر ابدان دنیوی (به نام ابدان اخروی) سزاوار نیست که کسی بگوید این بدن محشور غیر از بدنی است که در دنیا از وی قطع علاقه نمود کما اینکه نمی تواند بگوید که این بدن عیناً همان بدن دنیوی است زیرا این بدن اخروی فی المثل از جنس طلا است و آن بدن دنیوی از جنس مس است. هر چند در عین حال می تواند بگوید این بدن عیناً همان بدن است. زیرا این مس به وسیلهٔ اکسیر در کورهٔ جهنم به طلا مبدل شد. پس جوهریت و ذات این بنده مؤمن یا گنه کار در دنیا و آخرت یکی است و روح او که ذات و حقیقت جوهر اوست همواره در ضمن تبدل صور و تغییر قالب و پیکر باقی خواهد بود، بدون آنکه تناسخی لازم آید و هر عملی از نیك و بد که در دنیا انجام داده است، نتیجهٔ آن عمل در روز جزا به صورت پاداش در جسد او ظاهر و آشکار می گردد.

پس حاصل برهان بر حشر اجساد در روز معاد این است که نفس انسان پس از مرگ و قطع علاقه از بدن طبیعی باقی خواهد بود و برای افراد متوسط و یا ناقص در علم و عمل نه درجهٔ ارتقا به عالم مفارقات و نه امکان تعلق به ابدان عنصری به صورت تناسخ و نه امکان تعلق به اجرام فلکی بر هر دو قسمی که قبلا بطلان آنها را ثابت کردیم و نه تعطیل مطلق ورهایی از هر گونه تعلقی وجود دارد. پس ناچار برای این نفوس وجودی است نه در این عالم جسمانی و نه در عالم مجردات عقلانی. بلکه در عالمی متوسط مابین تجسم مادی و تجرد عقلی.

اشراق سوم: در بیان وجوه فرق مابین دنیا و آخرت در نحوهٔ وجود جسمانی

فرق مابین دنیا و آخرت در نحوهٔ وجود جسمانی از چهار طریق است. طریق اول اینکه در عالم دنیا، قوه و استعداد برای حصول فعل و به خاطر اوست و لذا در وجود مقدم بر اوست ولی در عالم آخرت، فعل مقدم بر قوه و برای ابداع و انشا و ابراز اوست (چنانکه قبلا گفتیم وجود نفس

در عالم آخرت منشأ ظهور اوصاف و تجسم اعمال و تصویر آنها است).

طریق دوم اینکه فعل در این عالم اشرف از قوه است ولی در عالم آخرت، قوه اشرف از فعل است، زیرا عالم آخرت ظهور نتایج و انعکاس اعمال است.

طریق سوم اینکه اجساد این عالم قابل و پذیرندهٔ نفوس اند، بر سبیل استعداد و تهیأ ولی نفوس در عالم آخرت، فاعل و سازندهٔ اجسام و ابدان اند بر سبیل استیجاب و استلزام. پس در این عالم، ابدان بر حسب ازدیاد استعدادات به تدریج به حدود و مراتب نفوس ارتقا می یابند (تا در هر مرتبه ای شایستهٔ قبول نفسی از نفوس سه گانه گردند) ولی در عالم آخرت، امر و فرمان انشأ و ابداع از مقامی عالی تر بر نفوس نازل می گردد، تا تار و پود اجساد از آن نفوس بافته گردد و ابدانی را مناسب با خویش بسازند.

طریق چهارم اینکه تعداد ابدان مانند تعداد نفوس در عالم آخرت غیر متناهی اند زیرا وجود امر غیر متناهی در آن عالم به علت عدم تضایق و تزاحم و عدم مواد و عدم تداخل و عدم مباینت و مسامته ممتنع نیست (زیرا هریك از این امور که در خصایص ماده اند مانع اجتماع امور غیر متناهیه اند) و برای هر انسانی در حد ذات و وسعت مملکت وجود او عالمی است تام و مشتمل بر هر چه که در مجموع این عالم است، عالمی که با عالم انسان دیگری در یك جا جمع نمی شود (چنانکه حضرت امیر المؤمنین، علیه السلام، خطاب به انسان می فرماید: «اتزعم انك جرم صغیر / وفیك انطوی العالم الاکبر» و حکما گفته اند انسان نسخهٔ جامع و خلاصه ای است از مجموع عالم و این احاطه و جامعیت در سرای آخرت بر خود او مکشوف و ظاهر می گردد) و برای هر یك از اهل سعادت در سرای آخرت، آنچه که مایل است و در مصاحبت با آن رغبت دارد در یك چشم بر هم زدن حاضر و آماده می گردد و این کمترین مراتب بهشت است (که نصیب اهل سعادت می گردد) و مراتب بالاتر از آن مراتب قرب و وصال به حضرت معبود و مطلوب حقیقی است) پس عوالم وجود در آن عالم به تعداد نفوس و اشخاص، غیر متناهی است که عرض هر یك از آن عوالم مانند عرض آسمانها و زمین است بدون مزاحمت شریك و سهیمی.

از جمله مطالبی که مدعای ما را (دایر بر اینکه هر انسانی خود عالمی است جداگانه مشتمل بر هر موجود محسوس و معقولی بدون تزاحم و تعارضی مابین امور موجود در آن عالم و نیازی به مکان و محل و ماده حامل استعداد قبلی،) تأیید می کند این است که اگر عالم دنیا با آنچه که در اوست، من حیث المجموع، ملحوظ گردد، نه در مکان و نه در جهتی از جهات و نه در زمان قرار نگرفته و صدور آن از واجب الوجود مسبوق به ماده و استعداد و صلاحیت قابل نبوده است بلکه صدور وی به مجرد افاضهٔ فاعل و اعطای فیض وجود بدون سبق استعداد از ناحیه قابل بوده است پس عالم دنیوی اگر من حیث المجموع در نظر گرفته شود موجودی است بدون متی و

وضع و اَین و سایر کیفیات محسوس.

همچنین باید حال هر یك از عوالم اخروی ویژه هر فردی از اهل سعادت را تصور نمود (پس هر انسانی در سرای اخروی خود عالمی است مشتمل بر جمیع محسوسات و معقولات بدون تزاحم و تعارض ما بین امور و بدون ماده و مکان و زمان و وضع و جهت و بدون مشارکت هر عالمی با عالم دیگر در محل و بدون تزاحم و تعارض مابین عوالم غیرمتناهی) پس هر عالمی عالمی است جداگانه و خدای متعال پروردگار همه عوالم است.

اشراق چهارم: در بیان مذاهب و عقاید مردم دربارهٔ معاد

از جمله اوهام و عقاید عامیانه در مورد معاد، عقیدهٔ گروهی از ملاحده ودهریه و عده ای از علمای طبیعی و دسته ای از اطبا است که در فلسفه اعتنایی به آنان و در امور مسایل عقلیه اعتمادی به گفتارشان نیست و بهره و نصیبی از شریعت حَقهٔ اسلام و شرایع آسمانی ندارند.

ایشان معتقدند به نفی معاد و امتناع حشر نفوس و اجساد به گمان اینکه انسان پس از مرگ به کلی معدوم می گردد و اثری از وی باقی نمی ماند و برای او معادی نیست، همان طور که برای سایر حیوانات و نباتات معادی نیست؛ و ایشان از نظر ما رذل ترین مردم اند در رأی و عقیده و پست ترین مردم اند از حیث مقام و منزلت. و آنچه که از جالینوس در مورد معاد نقل شده است این است که او در این مورد دچار تردید شده است و تردید او در این مورد ناشی از تردید اوست دربارهٔ نفس که آیا نفس صورتی است جسمانی و مولود از مزاج تا با فساد بدن و مزاج فاسد و نابود گردد و یا صورتی است مجرد و روحانی تا بعد از فساد بدن باقی بماند.

جمعی از منکرین و از متشبثین به ذیل علما (که غالباً خود ارزش علمی معتنابهی ندارند) کسانی هستند که علاوه بر انکار معاد برای تحکیم و تثبیت عقیدهٔ خود به قاعدهٔ «المعدومُ لایُعاد» متکی شده اند؛ و گفته اند که بنابراین، حشر اموات محال و ممتنع است. ولی متکلمین سخنان آنان را از دو طریق مردود شمرده اند، گاهی از طریق تجویز اعادهٔ معدوم و گاهی از طریق منع فنای حقیقت انسان پس از مرگ به اتکاء به اینکه حقیقت انسان بسته به اجزای اصلیهٔ اوست که پس از مرگ باقی خواهند بود، یا با تجزی و تفرقهٔ اجزاء و یا بدون تجزی. سپس ایشان آیات قرآن و نصوصی را که از ائمهٔ اطهار در مورد اثبات حشر اجساد وارد شده است (و دلالت بر این دارد که اجساد مردگان در روز قیامت بدان کیفیت و خصوصیت که بوده اند محشور خواهند شد) بدین گونه تفسیر و توجیه کرده اند که مقصود از حشر اجساد جمع آوری اجزای اصلیه ای است که اجزای حقیقی انسان اند و در اثر مرگ از یکدیگر متفرق و پراکنده شده اند (تا بدین وسیله مجدداً زنده و بدان صورت که در دنیا بوده اند محشور گردند).

پس ایشان به یکی از دو امری که عقلاً و نقلاً مستبعداند ملتزم شده اند، یکی تجویز اعادهٔ

معدوم، دیگری حصر حقیقت انسان در اجزای اصلیه (که بطلان هر دو امر هم از نظر عقلاء و اعاظم حکما و متکلمین و هم بر اساس ظواهر آیات و نصوص و نیز بر اساس تحقیقات حکما و اطبای عالی مقام واضح و مبرهن است) و به نظر ما سکوت برای آنانکه از حقیقت امر بی خبرند بهتر از سخن گفتن و اظهارنظر کردن است.

در مقابل منکرین معاد، کلیهٔ محققین از حکما و فلاسفه و محققین فقها از اهل شریعت بالاتفاق معتقدند به ثبوت معاد ولی مابین آنان در کیفیت معاد اختلاف است بدین گونه که جمهور متکلمین و قاطبهٔ فقها برآنند که معاد، فقط جسمانی است زیرا روح در نزد آنان جرم لطیفی است ساری در بدن (نه جوهری مجرد و مغایر با بدن تا برای او معادی جداگانه باشد) و جمهور فلاسفه برآنند که معاد فقط روحانی است.

ولی عدهٔ کثیری از حکمای متألّهین و مشایخ عرفای شریعت حَقهٔ اسلام به هر دو معاد معتقدند. اما من تا به حال در کلمات و آثار ایشان دلیل و برهان عقلی قاطعی بر اثبات این مدعا نیافته ام ولی ما با توجه به اصول هفت گانهٔ مذکور، برهانی عرشی برای اثبات این مدعا اقامه نمودیم و ثابت کردیم که شخص معاد در روز قیامت هم از حیث روح و هم از حیث جسد عیناً همان شخصی است که در دنیا می زیسته به طوری که هر کسی او را ببیند می گوید این همان شخصی است که در دنیا دیدیم. این است اعتقاد ما دربارهٔ معاد و هر کس آن را انکار کند، رکن بزرگی از ایمان را انکار کرده، و عقلاً و شرعاً کافر و زندیق است و باید بسیاری از نصوص و احکام کتاب و سنت را نیز انکار کند.

اشراق پنجم: در رفع شبهات منکرین معاد جسمانی

نخستین شبهه این است که اعادهٔ اجسام بعینها مستلزم اعادهٔ معدوم است.

دوم اینکه مفسدهٔ تناسخ (که عبارت است از تعلق دو نفس به یك بدن) لازم می آید، (یکی نفس معاد دیگری نفس حادث که به بدن حادث در روز قیامت تعلق می گیرد. زیرا بدنی که در روز قیامت عودت داده می شود، ناچار بدنی است حادث و هر بدن در هر عالمی حادث گردد، بی درنگ از طرف حضرت واهب الصور نفسی به وی تعلق خواهد گرفت. زیرا هر بدنی بالفطره مستعد قبول نفسی است مخصوص به وی).

سوم اینکه اعادهٔ ابدان مردگان بدون هیچ قصد و غرضی امری است لغو و عبث که سزاوار حکیم نیست؛ و اگر اعاده ابدان مقرون به قصد و غرضی است، این غرض اگر عاید به خدا است پس او موجودی است ناقص و محتاج به تکمیل به وسیلهٔ حصول غرض. در حالی که باید او را منزه از هر نقص و قصوری دانست. و اگر غرض عاید به بندگان است از دو صورت خارج نیست، یا ایلام و ایذای اوست که چنین امری شایستهٔ خدای حکیم دانا نیست و اگر ایصال لذت

است کلیهٔ لذات به خصوص لذات جسمانی عبارتند از دفع آلام (مانند الم شهوت و الم گرسنگی و تشنگی) همان طور که حکما و اطبا در کتب و آثار خود نوشته اند. پس باید اولا بنده را ایلام و ایذا کند تا آنگاه لذت حسیه به او برساند. آیا این امر سزاوار خدای حکیم است؟ این امر عیناً مانند این است که کسی عضوی از اعضاء بدن شخص را قطع کند و سپس مرهمی بر روی آن گذارد.

جواب اشکال اول این است که در مطلبی که ما در مورد معاد اشخاص تقریر نمودیم، به هیچ وجه اعادهٔ معدوم از آن جهت که عیناً همان امر معدوم است لازم نمی آید (زیرا گفتیم که بدن به عنوان یك بدن خاص متعین مدخلیت در تعیین شخص و اعاده آن بعینه ندارد) بلکه مفاد تقریر ما دربارهٔ معاد این بود که معاد در حقیقت عبارت است از تجدد احوال و اوصاف و خصوصیات برای یك امر ثابت باقی به نام نفس؛ و جواب از اشکال دوم این است که بدن اخروی در روز قیامت به تبعیت نفس و به جهت فاعلیت و خلاقیت نفس موجود می گردد، نه اینکه بدن اخروی مانند بدن دنیوی ماده ای باشد مستعد افاضهٔ صورتی بر وی. و فرق مابین این دو امر قبلا بیان گردید و هیچ تناسخی لازم نمی آید مگر در قسمت امر دوم.

وجواب اشکال سوم با توجه به مطالبی که در مباحث مربوط به غایات و فرق مابین غرض و غایت وضروری بیان کردیم، معلوم می گردد و ثابت می شود که برای هر حرکت طبیعی غرضی است وهم غایتی است به نام غایت طبیعیه و برای هر عملی جزائی است ولازمی است قهری و برای هر فردی از افراد بشر همان است که خودخواسته و پنداشته و برای خود ساخته است؛ و خدای دنیا و آخرت یکی است که فعل و عمل خاص او بجز رحمت و عنایت ورسانیدن هر حقی به مستحق آن نیست. بنابراین ثواب و عقاب، لوازم و ثمرات و نتایج و تبعاتی است مترتب بر خود بندگان و ناشی از حسنات و سیئات و اعمال و افعال نیك و بدی که دست قضا و قدر (با علم و شعور و اراده و اختیار) او را به جانب آنها سوق داده است.

(پس معاد حرکت طبیعی نفس است به سرای دیگری که برای آن به حکم قهر وضرورت غایت و نتیجه ای است مترتب بر اطوار و احوال و اوصاف و اعمال وی و بنابراین سؤال از اینکه چه غرضی از اعادهٔ اشخاص منظور است سؤالی غلط و مخالف اصول و موازین عقل و فلسفه است).

اشکال چهارم (معروف به اشکال یا شبههٔ آکل و مأکول) این است که اگر انسانی انسان معینی را به تمام اجزای بدنش خورد در این صورت، انسان محشور در روز قیامت یك انسان بیش نخواهد بود (چون یکی از دو انسان به تمام اجزاء جزء بدن دیگری شده است) حال اگر انسان آکل، کافر باشد و انسان مأکول، مؤمن باشد یکی از دو محذور لازم می آید. یا عذاب و عقاب کردن انسان مؤمن مطیع، در صورتی که شخص محشور را عقاب کنند، و یا ثواب

بخشیدن انسان کافر عاصی، در صورتی که آن شخص را به نعمتهای بهشتی متنعم کنند: و یا باید گفت آکل، کافر و معذب است و مأکول، مؤمن و متنعم است با آنکه هر دو، جسم واحدند.

جواب این اشکال نیز با توجه به گفتار سابق ما واضح و آشکار است. (زیرا گفتیم جسم اخروی غیر جسم دنیوی است. مضافاً به اینکه ایمان و کفر صفت نفس اند نه جسم، و نفس قابل اکل نیست. پس آنچه که مأکول شده است جسم مؤمن است نه نفس او و نفس او باقی است که با بدنی غیر از بدن مأکول شده محشور خواهد شد) و متکلمین در این مقام در پاسخ اشکال مذکور سخنانی ایراد کرده اند بسیار شگفت انگیز که شایستهٔ آن نیست که عقلا اوقات خویش را به نقل آن سخنان مصروف بدارند و بدین سخنان، خویشتن را از اکتفا به صورت شرع مبین و عمل به ظواهر احکام بازدارند.

اشکال پنجم اینکه جرم کرهٔ زمین مقداری است معدود که به امیال و فراسخی مشخص و محدود گشته و بنابراین برای حصول ابدان غیرمتناهیه در برابر نفوس غیرمتناهیه کافی نیست.

جواب این اشکال بعد از تسلیم گفتار ایشان (مبنی بر اینکه جرم زمین به علت محدودیت کافی برای حصول ابدان غیرمتناهی نیست) این است که هیولی قوه ای قابل و پذیرندهٔ صورت و خود بالذات دارای مقدار مشخص و معینی نیست و بنابراین هیولای زمین می تواند پس از خلع صورت ابدان دنیویه مقادیر و انقسامات غیرمتناهی را ولو به نحو تعاقب بپذیرد و (صور ابدان غیرمتناهی حادثی را از جنس همان صور دنیویه یا معاً و یا متعاقباً قبول کند و هر چند حصول ابدان و صور غیرمتناهیهٔ معی و یا تعاقبی در زمان خواهد بود ولی) باید دانست که زمان آخرت از جنس زمان دنیا و در قید و بند محدودیتهای زمان دنیا نیست زیرا یك روز از زمان آخرت مانند پنجاه هزار سال از روزهای زمان دنیا است و نیز باید دانست که این جرم زمین با این حقیقت و خصوصیت دنیوی (که مستلزم حدود و قیود و محدودیتها است) محشور نخواهد شد، بلکه صورت زمین محشور در آخرت صورتی است که کلیهٔ خلایق اولین و آخرین را فرامی گیرد و آیهٔ شریفهٔ «یومَ تُبَدَّلُ الارضُ غیرَ الارضِ والسماواتُ وبَرَزوالله الواحدِ القهّار» (روزی که زمین و آسمان به صورتی جز این زمین و آسمان مبدل شوند و مردم از قبور بر خیزند و در نزد خداوند واحد قهار آشکار گردند ـ سورهٔ ابراهیم، آیهٔ ۴۸) و آیهٔ شریفهٔ «قل انّ الاولینَ والآخرینَ. لمجموعونَ الی میقاتِ یومٍ معلومٍ» (بگو همانا اولین و آخرین مردم در میقات روز معلوم محشور خواهند بود ـ سورهٔ واقعه، آیات ۴۹ ـ ۵۰) شاهد بر صدق گفتار ما است.

اشکال ششم: آنچه که از کتاب و سنت معلوم و مستفاد می گردد، این است که بهشت و جهنم الآن و بالفعل موجودند ولی عده ای از محجوبین به علت غفلت از اصول هفت گانهٔ مذکور، و نسیان و فراموشی امر آخرت و عدم اطلاع از احوال نفس، از موجود بودن بهشت و جهنم در

حال حاضر دچار حیرت و تعجب شده اند که اگر هردو در حال حاضر موجودند، مکان آنها کجای عالم ودر کدام جهت از جهات عالم است. آیا مکان آنها فوق مُحدّدالجهات است و اگر چنین باشد، لازم می آید که در لامکان، مکانی باشد ودر لاجهت جهتی وجود داشته باشد (با آنکه محددالجهات محیط بر کلیهٔ اجرام وامکنه وجهات است ومافوق آن نه مکان ونه جهت و نه خلاء ونه ملاء است) ویا آنکه آنها در داخل طبقات آسمان واجرام سماوی اند، واگر چنین باشد تداخل محال لازم می آید (زیرا به عقیدهٔ حکما افلاك و اجرام سماوی منطبق اند و در جوف آنها خلائی نیست. بنابر این باید گفت مکان و جایگاه بهشت و جهنم در درون افلاك و اجرام تداخل کرده اند و تداخل محال عبارت است از اتحاد دو جسم و نفوذ یکی در دیگری به نحوی که حجم هیچ یك از آنها بزرگتر و یا کوچکتر از آنچه که بوده اند نشود و هردو در حجم واحدی قرار گیرند) و یا اینکه آنها مابین آسمان و آسمان دیگری قرار گرفته اند ولی این فرضیه علاوه براینکه محال است (و مابین افلاك و طبقات آنها خلائی نیست تا مکانی برای بهشت وجهنم باشد) مخالف با صریح آیهٔ شریفهٔ «جنةٍ عرضُها السماواتُ والارضُ» (وبهشتی که عرضش برابر عرض آسمانها وزمین است ـ سورهٔ آل عمران، آیهٔ ۱۳۳) می باشد (زیرا آیهٔ مذکور صراحت بر این دارد که عرض و وسعت بهشت به قدر عرض و وسعت آسمانها وزمین است).

(این بود صورت تقریر اشکال ششم که ما در این کتاب به طور اجمال و در کتاب *اسفار* به طور تفصیل به آن پاسخ داده ایم) ولی آنان که در خانه های علم و دانش از درهای مخصوص به آنها داخل نشده اند، مانند اکثر متکلمین (که در بحث و جدال جمود کرده و برظواهر الفاظ و عبارات تکیه نموده اند) به این اشکال به طرق مختلفی پاسخ داده اند، گاهی به تجویز خلاء و گاهی به اینکه بهشت و جهنم هنوز خلق نشده اند و گاهی به انفصال و گسیختگی آسمانها از یکدیگر به مقداری که بهشت و جهنم درآن جای گیرند. ای کاش آنان به عجز و ناتوانایی خویش اعتراف می کردند و می گفتند ما از این مسئله هیچ نمی‌دانیم و خدا و رسول خدا داناترند.

اشراق ششم: در ابطال آنچه که دیگران دررفع اشکال لزوم تناسخ در اعادهٔ اجسام بیان کرده اند

یکی از اعلام (صدرالدین دشتکی) در رساله ای که در تحقیق مسئلهٔ معاد نگاشته می گوید برای نفس دو نوع تعلق است به بدن، نخست تعلق به روح حیوانی که آن تعلق اولی است، سپس تعلق به بدن واعضای آن به توسط تعلق به روح حیوانی، که آن تعلق ثانوی است. وچون مزاج روح منحرف گشت و از اعتدال بیرون رفت بزودی از صلاحیت تعلق ثانوی نفس و

وساطت برای تعلق ثانوی نفس به اعضای بدن بیرون می رود و به واسطهٔ همین تعلق (یعنی تعلق نفس به بدن به توسط تعلق به روح،) اعضا ازیکدیگر ممتاز ومشخص می گردند (وهریك با نام ونشانی مخصوص ودرمقامی مخصوص وبا عملی مخصوص به خود قرارمی گیرند واگر تعلق نفس به بدن نبود، کلیهٔ اجزاء ازنظرترکیب یکسان بودند، وهیچ تفاوتی ونام ونشان خاصی نداشتند) سپس هنگامی که درروزمحشر اجزای ازهم گسیخته بدن مجدداً جمع آوری شدند و به یکدیگر پیوستند و صورت ظاهری و تشکیلات بدن تکمیل یافت و دوباره روح بخاری حیوانی درسازمان بدن به وجود آمد تعلق نفس به بدن بازمی گردد به همان گونه که در دنیا تعلق گرفته بود. پس این تعلق ثانوی نفس درسرای آخرت مانع ازتعلق نفس دیگری به بدن واجزای بدن است و بنابر این، معاد، همان نفسی است که درآخرت عیناً به همین بدن تعلق یافته وبرای نیل به پاداش و یا کیفر اعمال خویش باقی مانده.

تا بدین جا سخنان صدرالدین دشتکی خاتمه یافت. ولی به عقیدهٔ ما این گفتار درست وقابل قبول نیست. زیرا تعلق نفس به بدن امری است طبیعی ومنشأ آن خصوصیت و استعداد ماده و حرکت وسیر استکمال تدریجی طبیعت است تا آنگاه که طبیعت درجهت کمال به درجه ومرتبهٔ نفس نایل گردد؛ و باید دانست که تعلق نفس به بدن مانند تعلق انسان به خانهٔ ویران شده ای نیست که چند زمانی که معمور وقابل سکونت بوده درآن زندگی کرده و مدتی از آن خانه مهاجرت نموده ومجدداً به آن خانهٔ مخروب عودت کندودرآن سکونت گزیند وازسایر خانه ها ومنازل آباد ومعمور چشم پوشی کند. وباید دانست که نظیر این هوسات وجزافات درمورد امورطبیعی صورت نخواهد گرفت (زیرا همان طورکه گفتیم سیر نفس ازآغاز تحقق وتعلق به بدن تا هنگام بلوغ به مرتبهٔ فعلیت و کمال در جهت سعادت و یا شقاوت و بازگشت به سرای آخرت سیر طبیعی است).

وهرکس طعم مشرب ومذاق حکمت را چشیده باشد (وبه رموز ودقایق مسایل حکمی و معارف فلسفی آشنا باشد) به طوریقین می داند که جسمی که نفس بدان تعلق می گیرد، باید از لحاظ نسبت و تناسب، نزدیکترین اجسام به افق نفس واین جوهر قدسی ملکوتی باشد. پس ناچار این جسم دارای اعتدال مزاجی است متوسط مابین اضداد (یعنی عناصر متضادی که از آنها ترکیب یافته) وجرْمی است که در این جهت شبیه افلاك واجرام هفت گانه[۲] می باشد. و معنای گفتار ایشان دایر براینکه برای نفس، تعلق ثانوی است به اعضای بدن، این است که تعلق نفس به اعضای بدن تعلق بالعرض وبه تبع تعلق اوست به روح حیوانی. واین تعلق به علت

۲. حکما معتقد بودند به اینکه افلاك و اجرام سماوی مرکب از اضداد و قابل کون و فساد و خرق و التیام نیستند هرچند ظاهر این نظر به با اکتشافات عصر حاضر مطابقت نمی کند. ـ م.

این است که اعضای بدن مانند قشری هستند نگاه دارندهٔ روح بخاری حیوانی که او مانند شیشه ای است در سازمان مشکوةِ بدن که روغن درون آن چراغ نفس را روشن می کند (و از روشنایی آن چراغ و نور و فروغ آن کلیهٔ سازمان بدن روشن و مشتعل و فعال و متحرك می گردد)[۳] و یا مانند شبکه ای است برای صید کبوتر روح الهی و طایر قدسی که در زمین مخروبه ای (به نام بدن) ماءویٰ گزیده است. پس هنگامی که شیشه شکست و روغن که مایهٔ اشتعال و روشنایی است تمام شد آیا در این هنگام روشنایی چراغ از مشکوة بدن به کجا می رود؟ و یا هنگامی که شبکهٔ صید پاره پاره گشت و به صورت آب و خاك و هوا و عناصر اولیهٔ عالم درآمد و طایر قدسی و کبوتر نفس به عالم علوی پرواز نمود دیگر چه علاقه در وی نسبت به اجزای پراکنده شده در اقطار و اماکن مختلفه باقی خواهد ماند.

ذکر تنبیهی: شیخ غزالی در مواضع مختلفی از کتابهای خود با صراحت و قاطعیت می گوید معاد جسمانی عبارت از این است که نفس پس از مفارقت از بدن دنیوی، در سرای آخرت به بدن دیگری تعلق گیرد و او عودت و بازگشت اجزای بدن اول را به کلی انکار نموده، می گوید زید که به سن پیری رسیده است عیناً همان زید است، که جوان بود و زید در سن جوانی عیناً همان زید است که طفل و خردسال بود و همان زید است که به صورت جنین و با حجم کوچکی در شکم مادر بود با اینکه اجزای بدن او در سنین مختلف از میان رفته است و به اجزای دیگری تبدیل یافته است. پس در سرای محشر همان زیدی است که در دنیا می زیسته در حالی که اجزای بدن دنیوی او به کلی از بین رفته و نفس او به بدن دیگری تعلق یافته است. سپس می گوید آنان که ملتزم به عودت و بازگشت اجزای بدن دنیوی اند مردمانی مقلد و عاری از درایت اند.

این بود قسمتی از سخنان شیخ غزالی در مورد معاد جسمانی ولی سخن او در غایت ابهام و اجمال است و از این سخن فرق مابین تناسخ و حشر مفهوم نشد (زیرا اگر اجزای بدن دنیوی بعینها عودت داده شوند و فقط نفسی که از آنها قطع علاقه نموده است، مجدداً به همان اجزاء تعلق گیرد، حشر است و اگر نفس جدیدی به انضمام نفس رها شده از بدن دنیوی به آنها تعلق گیرد، و یا اینکه بدن جدیدی حادث گردد، و نفس جدیدی به انضمام نفس رها شده به وی تعلق گیرد، تناسخ است. و یا اینکه می گوییم تعلق نفس از بدنی به بدن دیگر، هم مصداق تناسخ

۳. این کلام اقتباس از آیهٔ نور است که می فرماید «الله نورُ السّماواتِ الارض. مثلُ نورِه کمشکوة... الی آخر الآیه» ودر حقیقت، درون بدن را به مشکوة و روح را به زجاجه و شیشه ای که بر روی شعلهٔ چراغ می گذارند و نفس را به شعله فروزنده ای که بازیت و خاصیت جوهری مشتعل می گردد، تشبیه نموده است؛ وچون نور و فروغ شعله، نخست به زجاجه و شیشه مذکور می تابد و به توسط آن به اطراف و اکناف اطاق می رسد و به همین نسبت، نور و فروغ نفس، نخست بر روح بخاری و سپس به توسط آن به سایر اعضای بدن می تابد، لذا روح را به زجاجه تشبیه نموده است. ـ م.

است؛ زیرا بدن دوم هم خود بالذات مستحق افاضهٔ نفس دیگری است و هم از نظر غزالی حشر است و معلوم نیست که آیا این معاد بدین گونه، تناسخ است یا حشر. علاوه بر اینکه اگر این بدن چنانکه او معتقد است بدن دیگری است مغایر با بدن دنیوی، تناسخ است نه حشر و اگر همین بدن دنیوی است او منکر این مدعاست) و قبل از این از سخنان ما آموختی که حق و حقیقت در بارهٔ معاد، این است که بدن عیناً و شخصاً به سرای آخرت بازمی گردد. همان طور که آیات قرآن و کلمات زعمای شریعت حَقّهٔ اسلام بدون تأویل و توجیه بر آن دلالت دارد، عقل صریح بدون اهمال و تعطیل بر صحت آن حکم می نماید.

سپس غزالی می گوید این عقیده و نظریهٔ ما تناسخ نیست زیرا آنکه عودت داده شده است، همان شخص اول است، با بدن دیگری نظیر بدن دنیوی و محکوم به تناسخ شخص دیگری است (که براساس گفتار معتقدین به تناسخ، نفس زید پس از مفارقت از بدن دنیوی به بدن شخص دیگری انتقال یابد). پس فرق مابین شخص معاد و شخص محکوم به تناسخ این است که هرگاه روح و نفس ناطقه، دفعهٔ دیگری به بدن دیگری تعلق یافت، در این صورت اگر از تعلق نفس به این بدن همان شخص اول به وجود آمد، حشر واقعی و معاد واقعی است نه تناسخ (و این همان نظریهٔ ماست).

این بود گفتار دیگر غزالی، ولی ما می گوییم تقریر او در بارهٔ معاد جسمانی دایر بر اینکه معاد جسمانی عبارت است از عودت شخص بدون عودت بدن دنیوی با تصریح او به اینکه شخص، عبارت است از مجموع نفس و بدن، امری است مشکل (زیرا در حقیقت مطلبی است جزاف و در عین حال مستلزم تناقض) و مشکل تر از آن، مطلبی است که در مورد فرق مابین حشر و تناسخ بیان کرده است، دایر بر اینکه شخص معاد در صورت تناسخ، غیر از شخص اولی است که در دنیا می زیسته و در صورت حشر، عین اول است. زیرا در بیان فرق به طریق مذکور نظر است (زیرا در صورتی که باعتراف او این بدن محشور غیر بدن دنیوی است از کجا می توان یافت که این بدن، بدن همان شخص است و این معاد، همان شخص است که در دنیا می زیسته و یا اینکه بدن، بدن شخص دیگری است).

و نیز در موضع دیگری از کتاب خود می گوید در روز محشر، روح بازگشت می کند به بدن دیگری غیر از بدن اول، و این بدن در هیچ جزئی از اجزای بدن اول مشارکت ندارد. سپس می گوید اگر گفته شود که این تناسخ است، جواب گوییم که اطلاق اسم تناسخ را بر این مورد می پذیریم زیرا نزاع، در الفاظ و اسما نیست و شریعت اسلام این قسم از تناسخ را تجویز نموده است و سایر اقسام را منع نموده است.

(این بود قسمت دیگری از سخنان غزالی) و جماعتی از پیروان او این سخنان را از وی پذیرفته و صحت آن را تأیید نموده اند و شاید او و آنان که از او پیروی کرده اند، گمان کرده اند که

محذور در این مقام، فقط اطلاق لفظ تناسخ است تا که از این محذور پاسخ داده شود به اینکه شریعت اسلام این تناسخ را به تجویز و ماسوای آن را منع کرده است (و بنابراین اطلاق اسم تناسخ بر آن اشکالی ندارد) ولی اشکال در مجرد اطلاق لفظ تناسخ نیست، بلکه اشکال در این مقام، لزوم محذوری است که لازمهٔ تناسخ است بدان گونه که حکما در بیان بطلان تناسخ بیان کرده اند، که تناسخ مستلزم این است که بدن واحد دارای دو نفس و شخص واحد دارای دو ذات باشد و این اشکال عیناً در هر موردی که نفس پس از رهایی از بدن اول به بدن دیگر تعلق یابد وارد خواهد بود خواه مجموع حاصل از آن نفس و بدن، عین شخص اول باشد (چنانکه غزالی گفته است) یا غیر او باشد و خواه این تحول و انتقال، تناسخ و یا حشر نامیده شود.

اشراق هفتم: در بیان آنچه که از اجزای بدن انسان با نفس وی پس از مرگ باقی می ماند

هنگامی که روح از بدن عنصری دنیوی مفارقت نمود، تنها یك امر ضعیف الوجودی از بدن همراه نفس باقی می ماند که در حدیث از آن بلفظ عُجْب الذَنَب[4] تعبیر شده است و حکما و فلاسفه در بیان ماهیت آن امر اختلاف دارند. بعضی گفته اند آن امر عقل هیولانی است. دیگری گفته است هیولای اولی است دیگری گفته است اجزای اصلیه است و ابو حامد غزالی گفته است آن امر نفس است که مدار و اساس نشأهٔ آخرت بر وجود اوست.

ابو یزید وقواقی گفته است آن امر، جوهر فردی است از این جهان مادی که باقی می ماند و تغییر نمی یابد و مدار حشر و نشر و نشأهٔ اخروی بر وجود اوست.

محیی الدین عربی گفته است آن امر عبارت است از اعیان ثابتهٔ[5] جواهر.

به عقیدهٔ ما میتوان هر یك از این اقوال نامبرده را به نحوی توجیه نمود، لکن در نزد ما برهانی است قاطع که دلالت می کند بر بقای قوهٔ خیالیه که مقام و مرتبهٔ او آخرین درجات و مراتب نشأهٔ دنیوی و نخستین درجات و مراتب نشأهٔ اخروی است. پس هنگامی که نفس، بدن را رها کرد وقوهٔ متخیله را که وسیلهٔ ادراك صور جسمانیه است با خود همراه برد می تواند به وسیلهٔ آن، امور جسمانی را ادراك کند و ذات خویش را با صورت جسمانی که با آن صورت در زمان حیات اشیاء را احساس می نمود تخیل کند، همان طور که در عالم خواب بدن شخصی خود را تصور می کرد و با آن بدن اشیا را احساس می نمود و با آنکه کلیهٔ قوای جسمانی و آلات و مواضع ادراك همگی در حالت تعطیل ورکود بودند. زیرا برای نفس در حد ذات خویش (با قطع نظر از

۴. عجب به ضم عین و سکون جیم بمعنی دنباله و ذنب به فتح اول و دوم بمعنی دُم است. ـ م.

۵. اعیان ثابته دراصطلاح حکما ماهیات اشیاء اند که قبل از ایجاد آنها درعوالم امکانی در عالم علم الهی ثابت بودند و ثبوت بدین معنا در نزد آنان اعم از وجود است. ـ م.

بدن و قوا و آلات بدن) نیروی سامعه و باصره و ذائقه وشامه ولامسه ای است که به وسیلهٔ آنها کلیهٔ محسوسات غایب از این جهان را به نحو جزئی و خصوصیتی که دارند ادراك می کند و نفس در آنها تصرف می کند و به کار می اندازد و این حواس مکنون در ذات نفس اصل و مبدأ حواس دنیوی موجود در بدن اند جز اینکه حواس دنیوی در مواضع مختلفی از بدن قرار گرفته اند، زیرا وجود آنها وجودی مادی و هیولانی است که این بدن حامل آنها است ولی آن حواس مکنون در ذات نفس همگی در موضع واحد و محل واحدی قرار دارند، زیرا حامل آنها و حامل تصورات و ادراکات آنها نفس است.

پس هنگامی که انسان مرد و نفس او با کلیهٔ قوای مخصوص به ذات نفس که از آن جمله قوهٔ متصوره است، بدن را رها کرد، در این هنگام ذات خویش را ذاتی جدا از عالم دنیا و نشأه جسمانی تصور می کند، و به دستیاری قوهٔ واهمه خویشتن را چنین می پندارد که این همان انسانی است که درقبر مدفون گردیده و بدان گونه وصورت که بوده است از این جهان رخت بر بسته است، و بدن خویش را می یابد که در قبرمدفون گردیده، بدان گونه که کلیهٔ آلام و رنجهای جسمانی را که به عنوان عقوبت و کیفر اعمال به او رسیده است درك می کند، همان طور که درشریعت اسلام و سایر شرایع وارد شده است و این همان عذاب قبر است که صاحب شریعت خبر داده است و اگر اهل سعادت باشد ذات خویش را بدان صورتی که مطلوب و ملایم با طبع اوست تصور می کند و اموری را که به عنوان ثواب و پاداش به او وعده داده شده است، مشاهده می کند و به آنها نایل می گردد و این همان ثواب قبر است که صاحب شریعت وعده داده است، همان طور که پیغمبر اکرم (ص) فرموده است «القبرُ روضةٌ مِنْ ریاض الجنة اوحفرةٌ مِن حُفَر النیران». (قبر یا باغی از باغهای بهشت است یا مغاکی از مغاکهای روح)

پس با توجه به سخنان ما مبادا چنین تصور کنی که این اموری را که انسان بعد از مرگ از احوال قبر و احوال بعث وحشر (از نوع ثواب و یا از نوع عقاب وثواب) می بیند و به رأی العین مشاهده می کند اموری است موهوم که در خارج وجود ندارند، چنانکه بعضی از اهل اسلام که خود را به حکما وفلاسفه نزدیك دانسته و به ذیل آنان متشبث شده اند و در اسرار وحی و شریعت دقت و امعان نظر نکرده اند، چنین پنداشته اند. زیرا هر کس چنین تصور کند و بدان پای بند و معتقد باشد در شریعتْ اسلام کافر و در حکمت وفلسفه گمراه گردیده است.

بلکه به اعتقاد ما بر اساس برهان و دلیل، امور مربوط به قیامت در وجود، اقوی و اَتَمّ از محسوساتند ودر تحصل و تجوهر نیز اوکد و اشداز آنها می باشند. زیرا صور محسوسات، در هیولی که پست ترین موضوعات است، تحقق یافته اند، ولی صور اخرویه یا به کلی مجرد از محل و موضوع اند و یا قائم به نفس ومجرد از ماده و محل جسمانی اند و از لحاظ شرف وخست، هیچ نسبتی مابین دو موضوع (یعنی هیولی و نفس) نیست و به هیچ وجه قابل مقایسه نیستند؛ و

علی هذا هیچ نسبتی از لحاظ قوت و ضعف مابین دو صورت (یعنی صورت قائم به هیولی و صورت قائم به نفس) نیست با آنکه هر دو صورت نفس را ادراك می کنند با این فرق که یکی به واسطهٔ آلات جسمانیه و دیگری به نفس ذات خویش.

پس بر اساس آنچه که ما مسئلهٔ معاد و احوال بعد از مرگ را تحقیق نمودیم بجاست که گفته شود دنیا و آخرت، دوحالت مختلفند برای نفس و اینکه گفته شود که نشأهٔ ثانوی و حالت دوم نفس عبارت است از خروج نفس انسانی و رهایی وی از هیأت و اوصاف بدن، همان طور که جنین از شکم مادر خارج و رها می گردد. و قبل از این بدین نکته اشاره نمودیم که سبب موت طبیعی، فعلیت نفس و تقوم جوهری وی و سیر تدریجی او به عالم خویش و ملاقات جواهر ملکوتی و بازگشت او به سوی خدا است، یا به حالتی متنعم و مسرور ویا معذب و سر بزیر افکنده.

اشراق هشتم: دربیان اینکه حکمت و اتقان صنع الهی اقتضا می کند که انسان با جمیع قوا و جوارح خویش مبعوث گردد

هر قوه ای از قوای عقل عملی انسان از ناحیه نفس او به بدن او سرایت می کند (تا که بدن به وسیلهٔ آن قوا به آنچه که عقل عملی اراده کند قیام کند). زیرا نفس به منزلهٔ طایر آسمانی است که دارای بالها و پرهای متعددی است جهت پرواز. پس دو بال او همان دو قوه ای است به نام عقل نظری و عقل عملی و پرهای هر یك از آن دوقوه عبارتند ازقوای گوناگون و فروع مختلفی که قبلا بیان گردیده اند و بدن به منزلهٔ تخمی است که از درون آن، طایر تکوین شده به شکل جوجه بیرون می آید و چون هنگام پرواز فرارسد با دو بال خویش به جانب آسمان پرواز می کند و هر پری از پرهای خویش را با خود می برد.

این است مثال نفس (که همچون طایر در درون بدن از همان مواد موجود درآن و فعل و انفعالات حاصله درآن تکوین می گردد و صاحب پر و بال و قوا و فروع گوناگون می شود تا زمانی که از قفس بدن بیرون آید و قدرت پرواز در وی پدید آید و به آسمان و جایگاه علوی خویش پرواز کند).

مقصود ما این است که برای هر قوه ای از قوای نفس کمالی است مخصوص به آن قوه؛ و لذت و یا المی است مناسب با آن، چنانکه قبلا بیان گردید؛ و برای نفس بر حسب هر حالت و صفتی که دردار دنیا اکتساب نموده است، پاداش و یا کیفری است لازم و حتمی؛ همان طور که حکما این مطلب را درمبحث اثبات وجود غایات طبیعیه برای کلیهٔ مبادی و قوای عالی یا سافل بیان کرده اند. همان طور که در آیهٔ شریفهٔ «فلکل وجهة هو مولیها» (سورهٔ بقره، آیهٔ ۱۴۸) بدین نکته اشاره بلکه تصریح شده است و هر کس بدین حقیقت واقف گردید به لزوم بازگشت

همگان به سرای آخرت یقین حاصل می کند و برای او در این مورد شبهه ای باقی نمی ماند.

و این امر (یعنی سیر هر موجودی به جانب غایت طبیعی خویش و رسیدن به آنچه لازمه فطرت و طبیعت اوست) مقتضای حکمت و اتقان در صنع و وفای به وعد و وعید و لزوم جزای اعمال و افعال طبیعی و یا ارادی اوست؛ همان طور که حکما معتقدند به اینکه در طبیعت، مکافات و مجازات است و اینکه هیچ موجودی در عالم خلقت ساکن و راکد نیست و هیچ امری درطبیعت مهمل و معطل و بدون قصد و غرض و غایت نخواهد بود و قبل از این نیز گفتیم که هیچ موجود ساکن و راکد و بی حرکتی در عالم وجود نیست و اینکه کلیهٔ موجودات متوجه به جانب غایت مطلوب خویش اند (و بدانچه که مناسب ذات و فطرت و مقتضای طبیعت آنها است محشور خواهند شد) جز اینکه حشر هر چیزی بدان غایت و نتیجه ای است که مناسب ذات وفطرت او و مقصود و مطلوب اوست.

پس حشر مناسب انسان بر حسب فطرت اوست، و حشر مناسب شیاطین نیز بر حسب ذات و طبیعت آنها است؛ و همچنین حشر حیوانات بر حسب مقام و مرتبهٔ حیوانی و حشر نباتات بر حسب مقام و مرتبهٔ نباتی است؛ همان طور که درمورد حشر افراد انسان می گوید «یومَ نَحْشُر المتّقینَ الی الرّحمٰنِ وفداً» (سورهٔ مریم، آیهٔ ۸۵) و «ونَسوقُ المجرمینَ الی جهنمَ وِرداً» (سورهٔ مریم ـ آیهٔ ۸۶) که آیهٔ اول مربوط به اهل تقوی ونیکوکاران و آیهٔ دوم مربوط به گنهکاران است و دربارهٔ حشر شیاطین می گوید «فَوَرَبِّك لَنَحْشُرَنّهم والشیاطین» (سورهٔ مریم، آیهٔ ۶۸) و دربارهٔ حشر حیوانات می گوید «واذا الوحوشُ حُشِرَتْ» (سورهٔ تکویر، آیهٔ ۵) و در جای دیگر می گوید «والطّیرُ محشورةً کلٌ له اوّابٌ» (سورهٔ ص، آیهٔ ۱۹) و در جای دیگر می گوید «ومامِنْ دابّةٍ فی الارضِ ولاطائرٍ یَطیرُ بجَناحیه الاامَمٌ امثالُکم ما فَرَّطْنا فی الکتابِ من شیءٍ ثُمّ الی ربهم یُحْشَرون» (سورهٔ انعام، آیهٔ ۳۸) و دربارهٔ حشر نباتات می گوید «وتَرَی الارض هامدةً فاذا انزلنا علیها الماءَ اهتَزَّتْ ورَبَت وأنْبَتَتْ مِنْ کلِّ زوجٍ بهیجٍ» (سورهٔ حج، آیهٔ ۵) تا بدان جا که می گوید «وأنّ الله یَبْعَثُ مَنْ فی القُبور» (سورهٔ حج، آیهٔ ۷) و دربارهٔ جمیع موجودات می گوید «ویومَ نُسَیِّرُ الجبالَ وتَرَی الارضَ بارزةً وحشرناهم فلَمْ نُغادِرْمنهم أحداً. وعُرِضوا علی ربِّك صفّاً» (سورهٔ کهف، آیهٔ ۴۷ ـ ۴۸) و در جای دیگر می گوید «انا نَحْنُ نَرِثُ الارضَ ومن علیها والینایُرجَعُون» (سورهٔ مریم، آیهٔ ۴۰) و درجای دیگر می گوید «وکلّهم آتیهٌ یومَ القیامة فَرْداً» (سورهٔ مریم، آیهٔ ۹۵) و درجای دیگر می گوید «کما بَدَأْنا اوّلَ خلقٍ نُعیده» (سورهٔ انبیاء، آیهٔ ۱۰۵) و درجای دیگر می گوید «ائذاکنّا عظاماً ورفاتاً ائنا لمبعوثون خَلْقاً جدیداً. قل کونوا حجارةً و حدیداً. اوخلقاً ممایَکْبُرُفی صدورِکم» (سورهٔ إسراء، آیات ۵۰ـ۵۲)

اشراق نهم: در سبب اختلاف مردم در کیفیت معاد

اختلاف اصحاب ملل و پیروان ادیان و مذاهب در امر معاد و کیفیت آن به علت غموض و دشواری فهم و درك این مسئله و دقت و لطافت آن است. بسیاری از حکما مانند شیخ الرئیس و آنان که در مرتبهٔ او یند علوم کلی و مبادی فلسفه (یعنی امور عامه و الهیات بالمعنی الاعم و منطق و مسایل طبیعی) را به نیکی فرا گرفته، و پایه و اساس آنها را متقن و محکم ساخته، ولی ذهن آنان در کیفیت معاد به کندی گراییده، تا بدانجا که نفس آنان در این مسئلهٔ مهم، به علت غموض و صعوبت آن به تقلید راضی شده است. حتی آیات کتب آسمانی با آنهمه اتقان و احکام، در بیان این مسئله، متشابه و برحسب نظر جلیل وظواهر کاملا آشکار مختلف الدلاله اند، هرچند برحسب نظر دقیق، متوافقند. مثلا در تورات آمده است که اهل بهشت ده هزار سال در ناز و نعمت بسر می برند سپس به ملائکه تبدیل می شوند و اهل جهنم نیز ده هزار سال یا بیشتر در آتش می گدازند و رنج و عذاب می کشند، سپس به شیاطین مبدل می گردند؛ و در انجیل می گوید مردم در روز قیامت به صورت ملائکه محشور می گردند، نه طعام می خورند و نه آب می آشامند، و نه خواب می روند و نه توالد و تناسل می کنند؛ و در بعضی از آیات قرآن می گوید مردم محشور می شوند به صفت تجرد و فردانیت، مانند آیهٔ شریفهٔ «کل آتیهِ یومَ القیامة فردا» (سورهٔ مریم، آیهٔ ۹۵) که حاکی از حشر به صفت فردانیت است و آیهٔ شریفهٔ «کمابَدَأکم تعودون» (سورهٔ اعراف، آیهٔ ۲۹) که حاکی از صفت تجرد است زیرا ظاهر آیه این است که بدان گونه که شما را در آغاز امر آفرید و از هر صفتی عاری و تهی بودید، به سرای آخرت بازمی گردید. و در بعضی از آیات می گوید مردم به صفت تجسم محشور می شوند مانند آیهٔ «یومَ یُسْحَبُون فی النّار علی وجوههم» (سورهٔ قمر، آیهٔ ۴۹) روزی که گنه کاران را به رو در آتش می افکنند. و همچنین سؤال ابراهیم خلیل و درخواست او از پیشگاه خداوند که می گوید «ربِّ ارنی کیفَ تُحیی الموتیٰ» (سورهٔ بقره، آیهٔ ۲۶۰) و یا پرسش اعتراض آمیز و یا شگفت انگیز عزیز که می گوید «انّیٰ یُحْیِی هذه اللهُ بعدَموتها» (سورهٔ بقره، آیهٔ ۲۵۹) و یا حکایت و داستان اصحاب کهف که همگی به منظور تعیین و ذکر نمونه هایی از کیفیت حشر به صورت تجسم است.

پس بعضی از این آیات و نصوص قرآنی دلالت می کند بر اینکه معاد، جسمانی و مربوط به ابدان است و بعضی از آنها دلالت دارد بر اینکه معاد، روحانی و مربوط به نفوس و ارواح است ولی تحقیق در این مسئله این است که ابدان اخروی آنچنان ابدانی هستند که فاقد بسیاری از خصوصیات و لوازم ابدان دنیوی اند. زیرا بدن اخروی مانند سایه ای است برای روح (که تابع روح و منعکس از وی و در حقیقت حادث و مولود از اوست چنانکه قبلا اشاره کردیم) و یا مانند عکس و شبحی است که در آینه دیده می شود، همان طور که روح در بدن دنیوی مانند نوری است که بر روی دیوار افتاده و یا مانند صورتی است که بر روی صفحهٔ کاغذ نقش شده است. و

نظیر همین اخبار و جملات منقول از کتب آسمانی، اخبار و احادیثی از رسول اکرم صلی الله علیه و آله و ائمهٔ اطهار بدان گونه که در نزد اهل حدیث و روایت مشهور است وارد شده و همچنین در کلمات اساطین حکمت و بزرگان فلاسفه ای که انوار علوم و دانش خود را به وسیلهٔ مراجعه به انبیای عظام که محل وحی و حامل کتب آسمانی اند (بخصوص پیامبر عظیم الشأن اسلام و قرآن کریم) اقتباس کرده اند، نه متأخرین از حکما و فلاسفه که در فهم مسایل و کشف حقایق به بحث و جدال قناعت کرده و در کشف اسرار و استضائهٔ انوار علوم و معارف پیروی از آثار انبیا و جست وجوی گفتار و سخنان آنها نکرده اند.

سقراط (از اعاظم حکما و متقدمین و دارای مقام کشف و شهود و اتصال به مقام ثبوت و) معلم افلاطون الهی بوده است می گوید و اما آنان که مرتکب معاصی کبیره شده اند ایشان را پس از مرگ در طرطاوس[۶] می افکند و هیچ گاه از آنجا بیرون نخواهند رفت و اما آنان که در دنیا از گناهان و مظالم خویش پشیمان شده اند و گناهان ایشان به درجهٔ گناهان صاحبان کبایر نمی رسد ایشان را برای مدت یك سال تمام در طرطاوس می افکند تا کیفر ببینند سپس موج ایشان را به محلی خارج از طرطاوس می افکند و از آنجا دشمنان خود را که در دار دنیا مورد ظلم و ستم ایشان قرار گرفته اند می طلبند و از آنان می خواهند که ایشان را جهت قصاص و انتقام احضار کنند تا مگر بدین وسیله از عذاب رهایی یابند. پس اگر دشمنان از ایشان راضی شدند و ایشان را بخشودند دیگر آنان را به طرطاوس نمی افکند و اگر راضی نشدند مجدداً آنان را به طرطاوس می افکنند و در آنجا همواره معذبند، تا آنگاه که دشمنان از آنها راضی شوند و اما آنان که دارای سیرت فاضله بوده اند پس از مرگ از این مراکز وحشت بار رنج فزای کره خاك رهایی می یابند و از این زندان مشقت بار آزاد می گردند و در زمینی با ظرافت و طراوت سکونت می کنند.

تا بدین جا سخنان سقراط خاتمه می یابد و مترجم عبارات او می گوید طرطاوس در لغت بمعنای دهنه ای بزرگ و شکافی وسیع و گودالی است که آبهای جویها بدان جا می ریزد و سقراط آن را بدانگونه که حاکی از التهاب آتش است توصیف می کند[۷] و گویا مقصود سقراط از این کلمه، دریا است و یا قسمت محیطی از آبهای انبوهی که در وسط آن گردابی است جوشان و خروشان،

---

۶. آنچه که در کتابت نبت شده است طرطاوس به «واو» است ولی بعضی از فضلای معاصر نوشته اند که در مآخذ موجود و کتابهایی که تازه تألیف شده اند، طرطارس به «راء» ثبت شده و آن چیزی است شبیه دوزخ ولی به نظر مترجم لفظ موج که در دوسطر بعد آورده شده است، مناسب با معنای دوزخ نیست مگر به تشبیه و تأویل. ـ م.

۷. از این توصیف چنین مفهوم می شود که طرطاوس مرکزی است بسیار گرم مانند دریایی از آب جوشان. ـ م.

استاد فلاسفه در کتاب *اثولوجیا* می گوید هنگامی که نفس از عالم سفلی به عالم علوی صعود نمود ولی در صعود خویش به طور کامل به عالم اعلی (که مقر نفوس فاضله است) نرسید مابین دو عالم سفلی و عالم علوی درنگ می کند و در حد متوسط مابین امور حسیه و امور عقلیه و مرتبهٔ مابین حس و عقل قرار می گیرد ولی این نفس (که توانسته است از عالم سفلی خارج شود و به عالم علوی صعود کند) اگر بخواهد به عالم اعلای علوی و مقام و مرتبهٔ عقلانی صعود کند، به آسان ترین وجهی به آن عالم صعود کند و صعود به آن عالم بر وی دشوار نباشد. برخلاف آنکه هنوز در عالم سفلی است و چون بخواهد بعالم علوی صعود کند این کار بر وی دشوار باشد.

شاهد دوم
در احوال آخرت به طور تفصیل

اشراق اول: در بیان حقیقت موت

باید بدانی که مرگ امری است بجا و حتمی. زیرا امری است طبیعی و منشأ آن اعراض نفس از عالم حواس و نشأهٔ محسوسات و اقبال به خدا و ملکوت اوست، نه آن امری است که تو را به کلی معدوم و نابود کند، بلکه فقط مابین تو و آنچه که غیر تو و غیر صفات لازمه تو است جدایی می افکند (زیرا حقیقت تو نفس تو و اوصاف لازمهٔ اوست که مغایر با بدن است و این حقیقت، امری است مجرد و از عالم علوی و محل حکمت) و ادله و براهین قاطع عقلی دلالت می کند بر اینکه محل حکمت و جایگاه علم و معرفت هرگز معدوم نخواهد شد، همان طور که حدیث نبوی «خُلِقْتُم للبقاءِ لا للفناءِ» و حدیث شریف «الارضُ لاتأکل محلَّ الایمان» و آیهٔ شریفهٔ «احیاءٌ عندَ ربهم یُرزقون فَرِحین بما آتاهم الله» (زندگانند و نزد پروردگار خویش روزی خورانند و از آنچه خداوند به آنان عطا کرده شادمانند ـ سورهٔ آل عمران، آیهٔ ۱۷۰) حاکی از این مطلب است.

اشراق دوم: در بیان ماهیت قبر و عذاب و ثواب قبر

بدان که برای انسان کامل در ایام وجود و کینونت دنیوی چهار حیات است حیات نباتیه و حیات حیوانیه و حیات نطقیه و حیات قدسیه. دو حیات اولی حیات دنیوی و دو حیات دیگر حیات اخروی اند.

مثال مناسب این مقام، کلام است. زیرا کلام نیز دارای چهار حیات است حیات امتدادی تنفسی (که الفاظ و جملات را با نظم مخصوص در امتدادی توأم با تنفس آشکار می سازد) و این حیات به منزلهٔ طبیعت نباتیه است. حیات صوتیهٔ لفظیه که به منزلهٔ حیات حیوانیه است. حیات معنویه که به منزلهٔ حیات انسانیه است و حیات حکمیه که به منزلهٔ حیات و روح الهی است.

هنگامی که کلام از درون متکلم و دنیای او (که سازمان حنجره و مجاری تنفس اوست) خارج شد داخل در باطن سامع و مرکز قلب او که اخری و مقابل دنیای اوست می گردد. پس نخست در منزلگاه صدر و سپس در جایگاه قلب او وارد می شود و چون از عالم تکلم و حرکتِ لازمهٔ تکلم، به عالم سمع و ادراك مستمع ارتحال و انتقال یافت، دو حیات اول و دوم از وی سلب می گردد. زیرا نفس قطع می شود و صوت منهدم می گردد و بعد از این، حال او از یکی از دو صورت خارج نیست. زیرا با اینکه در روضه ای از ریاض بهشت وارد می شود، و این هنگامی است که در سینه ای که محل تجلی انوارمعرفت الهی والهامات ملکوتی است جایگزین گردد، و بالنتیجه این شخص مستمع قرین و جلیس ملائکهٔ الهی و بندگان نیکوکاری گردد که همواره به زیارت این قبر و جایگاه معرفت می شتابند، و یا اینکه در حفره ای از حفره های جهنم وارد می شود و این هنگامی است که در سینهٔ تنگ و تاریك و مکدری جایگزین می گردد که مملو از شرور و آفات باطنی و مقر شیاطین و مرکز ظلمات و مفاسد اخلاق و مورد لعنت خدا و غضب حضرت پروردگار و مخلد در عذاب الهی است. زیرا بعضی از باطنها و سینه ها باطن و سینه هایی هستند که هر روز هزاران نفر از ملائکه و انبیا و اولیا بعلت صفای جوهر و نقاوت گوهر ایشان به زیارت ایشان می آیند؛ و آن مانند روضه ای است از ریاض بهشت و بعضی از باطنها و سینه ها باطن و سینه هایی هستند که همه روزه هزاران وسوسه و کذب و فحش و خصومت و مجادله با مردم درآنها جایگزین می گردد. پس آن سینه منبع مشقت و غضب و عذاب الیم است و در ضیق و ظلمت و وحشت مانند حفره ای است از حفره های آتش جهنم چنانکه خدای متعال درقرآن مجید می فرماید «وَمَنْ شَرَحَ بالکُفرِ صَدراً فعلیهم غضبٌ من الله ولهم عذابٌ الیمٌ» (وهر کس که دل به کفر بنهد به غضب خداوند و عذاب الیم دچار گردد ـ سورهٔ نحل، آیهٔ ۱۰۶).

پس با توجه به مثال مذکور می توان گفت انسان نیز دارای چهار حیات است و هرگاه انسان مُرد و از این جهان رخت بر بست فقط دو حیات اخروی برای او باقی می ماند، درصورتی که اهل آخرت باشد و حیات نباتی و حیات حیوانی ازوی منقطع می گردد و سرّ اینکه ما بجای آنکه بگوییم حیات نباتی و حیات حیوانی منعدم می گردد گفتیم «منقطع می گردد» این است که طبق تحقیق فلسفی، هرچه در صحنه وجود قدم نهاد دیگر معدوم نخواهد شد (بلکه یا بصورت دیگری و یا به عالم دیگری انتقال و ارتحال می یابد) والا لازم می آید که نام او از دفتر علم الهی محو و زایل گردد در حالی که خدا می فرماید «و ما یَعْزُبُ عن ربك من مثقالِ ذرةٍ فی الارض

ولافی السماء» (وذره ای در آسمان وزمین از علم پروردگارت خارج نیست ـ سورهٔ یونس، آیهٔ ۶۱) ومعلوم است که برای جسد وجودی است همان طور که برای نفس وجودی است و برای قالب و پیکر تکوینی است همان طور که برای قلب است.

پس برای هر یك از چهار حیات انسان قبری است حقیقی و مخصوص به آن. پس قبر حیات جسدانی نباتی و حیوانی عبارت است از مقدار تکون تدریجی و مدت تبدل و تحول استکمالی آنها در دار دنیا (به حکم حرکت جوهریه که صورت حادثی بی درنگ درقبر تبدل و تحول مدفون می گردد تا صورت دیگری بر وی افاضه گردد و آن صورت نیز در همان قبر مدفون گردد تا زمانی که استکمال و استبدال تدریجی به غایت و نهایتی منتهی گردد و صورت جسدانی دنیوی به صورت برزخی اخروی مبدل گردد) و این قبر مقبره ای است برای صور اکوان حادثه ای که در علم سابق اجمالی الهی و علم لاحق تفصیلی او، چه قبل ازورود درمقابر این جهان وچه بعد ازصدور وارتحال ازاین جهان، معلوم وموجود بودند وبدین قبلیت (یعنی قبلیت وجود صور اکوان حادثه و ورود آنها بدین عالم) در حدیث نبوی که میفرماید «خُلِق الارواحُ قبلَ الاجسادِ بالفَی عام» (ارواح دوهزار سال قبل از اجساد آفریده شده اند) اشاره شده است وبدین بعدیت (یعنی بعدیت صدور آنها ازمقابر تکون تدریجی دنیاوی وارتحال آنها به عالم آخرت) در آیهٔ شریفهٔ «والی الله تُرْجَعُ الامورُ» (بازگشت کارها به خداوند است ـ سورهٔ بقره، آیهٔ ۲۱۰) اشاره شده است و به هردو قسم در آیهٔ شریفهٔ «کما بدئکم تعودون» (چنانکه خلقت شما را آغاز کرد، بازگشت خواهید کرد ـ سورهٔ اعراف، آیهٔ ۲۹) نیز اشاره شده است.

واما قبر نفس وروح، عروج به مأوای نفس و ارتقا به عالم ارواح ورجوع هر یك به اصل خویش است. چنانکه قرآن مجید می گوید «اناالله وانا الیه راجعون» (ما ازخداوندیم وبه سوی او بازمی گردیم ـ سورهٔ بقره، آیهٔ ۱۵۶) پس خدای متعال به قدرت کاملهٔ خویش دایرهٔ عرش را با سلسلهٔ عقول و نفوس ابداع فرمود و آن را مأویٰ و مرجع قلوب و ارواح قرار داد و با حکمت بالغهٔ خود نقطهٔ فرش را آفرید و آن را مسکن طبایع و اجسام قرار داد. سپس به مقتضای قضا و مشیت ازلی وصور اسرافیلیه عالم قضا باارواح و قلوب فرمان داد که به قالبها و ابدان فرشیه تعلق گیرند و سپس به مقتضای قدر حتمی خویش فرمان داد تا که قالبها و اجساد با استعداد فطری خویش، قلوب و ارواح را در درون خویش برای برهه ای از زمان بپذیرند، تا آنگاه که خدا خواهد، وچون کتاب آفرینش ناگزیر به اجل و نهایت زمان زیست و حیات مادی منتهی گردید و هنگام مرگ و زمان حیات و زندگی حقیقی فرارسید ارواح و قلوب به مقتضای آیهٔ شریفهٔ «اناالله وانا الیه راجعون» به اصل ومأوای خویش بازگردند واشباح واجساد به خاك و ذرات پراکنده آن به مقتضای آیهٔ شریفهٔ «منها خلقناکم وفیها نُعیدکم» (ازخاك آفریدیم شمارا و همانا از خاك برمی انگیزیم ـ سورهٔ طه، آیهٔ ۵۵) روی آورند.

واما ارواح مکدر تاریك منکوس ونفوس شقاوت پیشه ای که نعمتهای خدا را کفران کرده و به مضمون آیهٔ شریفهٔ «وأذاقَها الله لباسَ الجوع والخوف» (سورهٔ نحل، آیهٔ ۱۱۲) لباس گرسنگی ومحرومیت ازطعامهای اخروی وعلوم ومعارف الهی وترس ووحشت ازهر چیزی برقامت آنها پوشیده، ایشان با بارهای سنگین رذایل و بالهای چیده شده به مقراض بُعد و احتجاب ودلهای زنگ زده وقبض شده به کدورات ودستهای بسته شده به ریسمانهای علایق جسمانی وپاهای کند شده به غلها وزنجیرهای شهوات وتمایلات نفسانی ازمقام شامخ عرش وقرب به حضیض فرش وبُعد روی آوردند وبه مضمون آیهٔ کریمهٔ «وکلمةٍ خبیثةٍ کشجرةٍ خبیثةٍ اُجتثّتْ من فوقِ الارض مالها من قرار» (سورهٔ ابراهیم، آیهٔ ۲۶) همچون گیاه گندیده و نامطلوبی که ازبالای زمین برکنده شده وروی قرار واستقرار ندارد، نه روی زمین است ونه در هوا بلکه معلق مابین زمین وهوایند وبالنتیجه این نفوس، منکوس ومعلق فیمابین عرش وفرش و آویزان مابین آسمان و زمین اند و همان طور که قرآن مجید درآیهٔ شریفهٔ «ولوترئ اذالمجرمونَ ناکسوا رؤسِهم عند ربهم» (سورهٔ سجده، آیهٔ ۱۲) از کردار خود پشیمان و در مقابل خدای خویش سر بزیر افکنده اند.

پس با بیانات گذشته ثابت وآشکار شد که موت، عارض بر اوصاف است نه بر ذوات. زیرا موت عبارت است ازتفریق وجدایی مابین نفس وبدن وروح وجسد نه اعدام ورفع وجود؛ و معلوم شد که برخی ازمقابر، عرشی وبعضی دیگر فرشی اند ومقابر عرشی برای سابقین و مقربین اند ومقابر فرشی یا روضه ای است ازریاض بهشت ویا حفره وگودالی است ازجهنم همان طور که در آیهٔ شریفهٔ «کمابدئکم تعودون» (سوره اعراف، آیهٔ ۲۹) وآیهٔ کریمهٔ «فریقاً هُدیٰ وفریقاً حقَ علیهم الضلالةُ» (گروهی به هدایت مخصوصند وگروهی به ضلالت ـ سورهٔ اعراف، آیهٔ ۳۰) بدان اشاره می کند وعرش مقبرهٔ ارواح عرشیه است. چنانکه حدیث شریف «اوّلُ ما خلقَ الله جوهرٌ» تا آخر بدین مطلب دلالت می کند وفرش مقبرهٔ اجساد فرشیه است و آیهٔ کریمهٔ «کمابدأنا اول خلق نعیده» همچنانکه خلقت شمارا آغاز کردیم اعاده اش می دهیم ـ سورهٔ انبیاء، آیهٔ ۱۰۴) ناظر به این مطلب است.

اشراق سوم: در تأیید و تثبیت مطالب گذشته از طریق عقل و برهان

بدان که بدن محسوس امری است مرکب ازجواهر متعددی (به نام هیولی وصورت نوعیه) که ازاجتماع وتألیف آنها ابعاد سه گانه با طبیعتی مقارن با اعراضی لازم یامفارق پدید می آید، و طبیعت همان طور که قبلا گفته شد، امری است زمانی (و تدریجی الحصول) و او با کلیهٔ اعراض زمانی تابع خویش در دوزمان (بلکه دردوآن ازآنات زمان وجودش) به حال خود باقی و ثابت نمی ماند (وبه مضمون آیهٔ «بل هم فی لبسٍ من خلقٍ جدیدٍ» (بلکه ایشان در خلق جدید و

آفرینش نو به نو شك و شبهه دارند ـ سورهٔ ق، آیهٔ ۱۵) در هر آنی از آنات زمان وجود در جهت استکمال و در تغیر و تبدل است) و چون اجل فرا رسد و تألیف باطل و زایل گردد، هر جوهری از جواهر وی (که اجزای وجود و حقیقت او بودند) به عالم خویش بازگردد (و بنابراین، جسم به عالم خویش که اصل و مبدأ تکون اوست، یعنی دنیا و سرای جسمانی بازمی گردد و نفس و روح نیز به عالم خویش یعنی عالم روحانی اخروی بازمی گردد) و مسلم است که جوهر امری است قائم به ذات و عرض امری است قائم به غیر و چون اعراض تابع جوهر و قائم به اویند (و جوهر جسم بدین عالم تعلق دارد و به وی بازمی گردد) بنابراین انتقال از دنیا به آخرت برای آنها ممکن نیست (و بنابراین کلیهٔ اعراض با جوهر جسمانی باقی دراین جهان، باقی خواهند ماند).

و نیز چگونه ممکن است که اعراض جسم به عالم آخرت انتقال یابند و حال آنکه اعراض محسوسه از قبیل کم و کیف و وضع و غیره همگی در معرض تغیر و تبدل اند زیرا همگی تابع طبیعت اند و طبیعت، جوهری مستحیل و سیال و گذران است و ممکن نیست که طبیعت سیال بالذات که سیلان و تغیر ذاتی اوست عیناً و شخصاً به عالم آخرت که عالم ثبات و قرار است انتقال یابد و در آن عالم به حکم خصوصیت آن عالم به حال خود ثابت و باقی بماند. پس انتقال آنها از دار فنا به دار بقا محال است. پس بالنتیجه عرضی که شأن و خاصیت وجودی او تجدد و تدرج است مانند حرکت و آنچه که حرکت در وی واقع می شود (مانند طبیعت و عوارض آن) و زمان که در وجود مطابق با حرکت و موازی با اوست ممکن نیست که از این عالم به عالم ثبات و بقا ارتحال و انتقال یابند و الا لازم می آید که برای حرکت، حرکت و برای موت، موت باشد و (با انتقال حرکت و زمان از دنیا به آخرت) لازم می آید که دیمومت و بقا به زوال و فنا و آخرت به دنیا مبدل گردد و حیات به موت و حقیقت به بطلان گراید در حالی که همه امور مذکور محالند.

پس با توجه به مطالب ذکر شده، ثابت شد که عالم آخرت غیر عالم دنیا است و آن عالمی است تام و کامل که نه با این عالم در یك جا قرار می گیرند و نه در یك سلسله و نظام متشکل با یکدیگر مرتبط و متصل می شوند، و نه هر یك نسبت به دیگری در جهت واحد و اتصال واحد زمانی (نظیر اتصال آنات و ساعات و ازمنه و اوقات) و یا اتصال واحد مکانی (نظیر اتصال ابعاد) قرار می گیرند. بلی عالم آخرت (به علت تجرد و تمامیت) محیط بر عالم دنیا است، احاطهٔ معنویه نه احاطهٔ صوریه از قبیل احاطهٔ حُقه به دانهٔ نهفته در درون او بلکه مانند احاطهٔ روح به جسم.

خلاصهٔ کلام اینکه هنگامی که مرگ مابین جواهر این اجسام دنیویه جدایی انداخت و ترکیب متلاشی گردید جواهر مفرد و جدا شده از یکدیگر باقی می مانند و هیآت (یعنی صورت ترکیب و سازمان بدن) و اعراض قائم به جسم همگی مضمحل و نابود می گردند و چون به فرمان

خدا زمان عود و بازگشت فرا رسید، مجدداً جسم را از جواهر باقی مانده ترکیب و تألیف می کند آن چنان ترکیبی که (مانند جسم دنیوی) قابل فساد نباشد. پس جسم اخروی ترکیبی است از جواهری عاری از اعراض دنیوی و از صفات متبدل و متغیر و زوال پذیری که از فعل و انفعال ماده به وجود می آیند و مدت زوال و اضمحلال هیآت و اعراض دنیوی تا فرا رسیدن زمان عود و بازگشت به آخرت، زمان قبر و حالت برزخ است که آن حالتی است مابین موت و حیات ثانوی نظیر حالت نوم؛ چنانکه رسول اکرم (ص) فرمود: «النوم اخ الموت» (خواب همانند مرگ است).

اشراق چهارم: در اشاره به عذاب قبر به نحوی که بعضی از علمای اسلام بیان کرده اند

هر کسی که به نور بصیرت باطن خویش را در دار دنیا مشاهده کند، هر آینه خواهد دید که باطن وی مملو است از انواع اوصاف آزاردهنده و حیوانات درنده از قبیل شهوت و غضب و مکر و حسد و کینه و تکبر و ریا و خودبینی و این اوصافی است که اگر از آنها آنی غفلت ورزد (و مراقبت نکند و با زنجیر شریعت و طریقت آنها را مهار نکند) پیوسته او را می درند و نیش می زنند. لکن دیدهٔ اکثر مردم از مشاهده آن اوصاف در دار دنیا محجوب و مستور است. پس هنگامی که با رفتن از این جهان حجاب غفلت از دیدگان او برداشته شد، و در قبر مدفون گردید آن اوصاف را به رأی العین مشاهده می کند؛ در حالتی که آن اوصاف به صور و اشکالی مناسب با حقیقت آنها متمثل شده اند. پس به چشم خود می بیند که مارها و عقربهای گزنده بر جسد او حلقه زدند و حال آنکه آنها در حقیقت همان ملکات و اوصافی هستند که همگی در ذات و نفس او نهفته بودند و اینك به صور نامبرده در نظر او متمثل شده اند. زیرا برای هر معنا و مفهومی صورت و مظهری است مناسب با آن و در حدیث از پیامبر گرامی نقل شده است که آن حضرت دربارهٔ عذاب قبر می فرماید: «انّما هی اعمالُکم تُرَدّ الیکم» عذاب قبر و صور آزاردهنده، همان اعمال و افعال و اوصاف درونی شما است که به شما بازگردانیده می شوند. پس این است عذاب قبر برای شخصی که شقی و نابکار باشد و در مقابل آن صوری لذت بخش و سرورآورند برای آنان که اهل سعادت و دارای صفات انسانی باشند.

پس به وسیلهٔ مرگ نفس از بدن جدا می گردد و هیچ یك از هیآت و اوصاف بدن با وی همراه نخواهند بود و او هنگام مرگ از مفارقت و جدایی از بدن و رهایی وی از این جهان آگاه است و در این هنگام ذات خویش را به قوه واهمهٔ خویش به عنوان همان انسان مدفون در قبر و انسانی که با آن صورت دنیوی مرده است، ادراك می کند همان طور که هنگام خواب، خویشتن را بدان صورت که در بیداری دیده است، عیناً مشاهده می کند؛ و نیز کلیهٔ امور را به چشم بینای باطنی خویش مشاهده می کند. پس می بیند بدن خویش را که در قبر مدفون گردیده و نیز آلام و

رنجهایی که به نام عقوبت حسی بر وی وارد می شوند مشاهده می کند، همان طور که در شرایع حَقّه وارد گردیده و این است عذاب قبر. و اگر اهل سعادت باشد ذات خویش را با صور اعمال و نتایج اوصاف و ملکات راسخ در ذات خویش و همچنین سایر وعده ها و نویدهای صادر از مقام نبوت را مافوق آنچه که به نام بهشت و درختان سرسبز و باغها و حدایق و حورالعین و قدحهای مملو از آشامیدنیهای لذت بخش معتقد بود، به نیروی خلاقهٔ تخیل و تصور در برابر خویش متمثل و مجسم می بیند.

اشراق پنجم: در حقیقت بعث

حقیقت بعث عبارت است از خروج نفس و رهایی وی از غبار این هیآت و اوصاف جسمانی، همان طور که جنین از شکم مادر خارج می گردد؛ و قبل از این نیز بدین نکته اشاره کردیم که دنیای تو و آخرت تو دو حالت مختلفند برای تو، به نام حالت قبل از مرگ و حالت بعد از مرگ و اینکه بعث تو ورود تو است بر خدا و حضور تو در پیشگاه او، در حالی که یا مسرور و خوشحالی از ملاقات با خدا و یا افسرده و غمگین. و هر کس لقای خدا را دوست دارد، خدا نیز لقای او را دوست می دارد، و هر کس از لقای خدا کراهت دارد، خدا نیز از لقای وی کراهت دارد.

اشراق ششم: در بیان حشر

قبل از این گفتیم که انسان بر حسب فطرت هیولانی و نشأهٔ حسی و سازمان جسمانی نوع واحدی است (و از این حیث هیچ تفاوتی مابین افراد انسان نیست) و اما همین انسان بر حسب آنچه که نفس وی بدان صورت می گیرد و جوهر عقل منفعل وی بدان قوام پیدا می کند و در علوم و کمالات و ملکات نفسانی از قوه به فعل می گراید بدین اعتبار بانواع گوناگون منقسم می گردد و بدان گونه که نفس وی صورت گرفته است در روز قیامت محشور خواهد شد. پس حشر خلایق بر حسب اعمال و ملکاتشان به اشکال و انحای مختلفی خواهد بود. مثلا حشر برای جمعی از افراد انسان بر سبیل وَفْد (بفتح واو و سکون فاء یعنی حضور در محفل انس، حضوری مقرون به دعوت و تکریم) است چنانکه آیهٔ شریفهٔ «یومَ نَحْشُرُ المتَّقینَ الی الرحمنِ وَفْداً» (سورهٔ مریم، آیهٔ ۸۶) ناظر به این است و برای گروهی بر سبیل ورد (بکسر واو و بمعنی حضور مجرم در محضر حاکم) است چنانکه آیهٔ کریمهٔ «ونَسُوقُ المجرمینَ الی جهنمَ وِرداً» (سورهٔ مریم، آیهٔ ۸۷) مشعر به آن است و برای گروهی با بدنی تاریك و سیاه و صورتی مکدر و کبود خواهد بود چنانکه آیهٔ کریمهٔ «ونَحْشُرُ المجرمینَ یومئذٍ زُرْقاً» (سورهٔ طه، آیهٔ ۱۰۲) بدان تصریح می کند و برای گروهی دیگر از تبه کاران (با چشمانی کور و نابینا خواهد بود) چنانکه آیهٔ شریفهٔ «ونَحْشُرُه یومَ القیامةِ أعمیٰ» (سورهٔ طه، آیهٔ ۱۲۴) بیان می کند و برای گروهی دیگر

(با دستهای بسته و زنجیرهای گرانی که بر گردن آنها نهاده اند خواهد بود) چنانکه آیهٔ کریمهٔ «اذالاغلالُ فی اعناقِهم والسلاسلُ یُسْحَبون. فی الحَمیمِ ثمَّ فی النّارِ یُسْجَرون» (هنگامی که غل بر گردن و زنجیر بر پا دارند و به جهنم کشیده می شوند و در آتش می سوزند ـ سورهٔ غافر، آیات ۷۲ ـ ۷۳) دال بر آن است.

و خلاصه اینکه حشر هر کسی در سرای آخرت بدان چیزی است که غایت سعی و کوشش و عمل او و مورد محبت و علاقهٔ او بوده است. حتی اینکه هرگاه یکی از شما سنگی را دوست می داشته با همان سنگ محشور خواهد شد. زیرا تکرار اعمال (نیك یا بد) موجب حدوث ملکاتی در نفس می گردد. پس هر ملکه ای از ملکات که در داردنیا بر نفس غالب گردد، در آخرت بدان صورتی که مناسب با اوست، متمثل می گردد. چنانکه در قرآن کریم می گوید «کلٌ یَعْمَلُ علی شاکِلته» (هر کسی بر خلقت خود می تند ـ سورهٔ إسراء، آیهٔ ۸۴) و شکی نیست در اینکه اعمال و افعال شقاوت پیشگانی که به دنیا اقبال نموده و به آخرت و مقامات آن پشت کرده اند، همگی بر حسب همتهای قاصر و نظرات کوتاه و فرورفته در برازخ و مراتع حیوانیت و تعلق خاطر به لذات و شهوات دنیویه است، و اینکه تصورات آنان مقصور و منحصر در تحصیل اغراض و امیال بهیمیه و سبعیه ای است که بر نفوس آنان غلبه کرده است. پس ناچار در روز قیامت به صورت حیواناتی که مناسب با ملکات و تصورات نفسانی آنها است محشور خواهند شد، همانطور که در آیهٔ شریفهٔ «اذالوحوشُ حُشِرت» (سورهٔ تکویر، آیهٔ ۵) به این نکته اشاره شده است و در حدیث شریف «یُحْشَرُ بعضُ الناسِ علی صورةٍ تَحسِنُ عندهاالقردةُ والخنازیر» (بعضی از مردم به صورتی محشور می گردند که در مقایسهٔ با آنها میمون و خوك زیبا هستند) به این مطلب تصریح گردیده است.

حکمت مشرقیه

در باطن و لابلای جلد و قشر جسمانی هر انسانی حیوانی است انسان صفت که خود با جمیع اعضا و قوا و حواس ظاهری و باطنی، انسانی است کامل (که این انسان جسمانی لحمانی مرکب از گوشت و پوست و استخوان و سایر اعضا و جوارح صورتی است نمایانگر آن انسان و به منزلهٔ قشر و غلافی است برای آن) و آن انسان اینك موجود است و او با موت و فنای بدن عنصر لحمی انسان صوری، در معرض موت و فنا قرار نمی گیرد، بلکه او همان انسانی است که در روز قیامت محشور می گردد و اوست که محاسبه می شود و مورد ثواب و عقاب قرار می گیرد و حیات او مانند حیات این بدن، امری عرضی و وارد از خارج نیست بلکه حیات او مانند حیات نفس، ذاتی و فطری اوست و او حیوانی است متوسط بین حیوان عقلی و حیوان حسی که در عالم آخرت بر طبق صور اعمال و نیات خود محشور می گردد و معنای تناسخ . که

در مذهب پیشینیان از حکمای عظام مانند افلاطون و سقراط و فیثاغورث و جمعی دیگر از اساطین حکمت و همچنین در شرایع حقه وارد شده است برهمین انسان باطنی وظهور روی در آخرت وحشر وی به صورت انسان دنیوی تأویل و توجیه می گردد (و گفته می شود که مقصود ایشان از تناسخ این است که این انسان باطنی در عالم آخرت با همان نفسی که متعلق به بدن صوری دنیوی بوده است، محشور خواهد شد. زیرا این خود نوعی است از تناسخ به معنای انتقال نفس از بدنی به بدن دیگر).

اشراق هفتم: در بیان زمین محشر

زمین محشر در ماهیت و حقیقت، همین زمین دنیوی است (زیرا زمین محشر در جوهر و حقیقت خویش فردی است کامل وزمین دنیوی فردی است ناقص و کامل و ناقص، هر دو سنخ واحدند) جزاینکه زمین دنیوی بمصداق آیهٔ شریفهٔ «یومَ تُبَدَّلُ الارضُ غیرَ الارض» (سورهٔ ابراهیم، آیهٔ ۴۸) به صورتی غیر از صورت زمین دنیوی مبدل می گردد (همان طور که کلیهٔ اجسام و ابدان دنیوی به جسم دیگری به نام جسم اخروی تبدیل می گردند. زیرا این زمین دنیوی طبیعتی است مرکب و متناهی و زمین اخروی طبیعتی است مثالی و بسیط و غیرمتناهی که بعضی از آن نورانی و بعضی ظلمانی است). پس زمین اخروی بسط و امتداد پیدا می کند و به مضمون آیهٔ شریفهٔ «فلاتری فیها عِوَجاً ولا أمْتَا» (سورهٔ طه، آیهٔ ۱۰۷) پستیها و گودیها هموار و مسطح می شوند و کلیهٔ خلایق از آغاز خلقت دنیا تا آخرین روز فنا و تبدیل و ظهور قیامت در وی جمع می گردند (زیرا زمین اخروی دارای ابعادی است وسیع و گشاده بدان حد که کلیهٔ خلایق را در خود جا می دهد) و معنای بسط و انبساط زمین محشر در ایام حیات دنیوی بر احدی مکشوف و معلوم نمی گردد، مگر برای آنانکه دارای بصیرتی نقاد و نظری عمیق و ثاقب اند.

و هر که را که خدای متعال ذات و فطرت اورا از پای بند طبیعت و اسارت در قید و بند زمان و مکان آزاد کرد، او می داند که مجموع ازمنهٔ متعاقبهٔ غیرمتناهیهٔ عالم و کلیهٔ آنچه که مطابق و منطبق با زمان است (مانند حرکات وضعیه و یا طبیعیهٔ افلاک و آنچه که در زمان قرار دارد مانند زمانیات و یا از طرف زمان تحقق می یابد مانند آنیات) همچون ساعت واحدی است که او خود، شأنی و جلوه ای است از شئون و جلوات الهی که در عین وحدت مشتمل است بر کلیهٔ شئون تجلیات واقع در هر روز و ساعتی (وظرفی است مشتمل بر کلیهٔ ازمنه و اوقاتی که حوادث در آنها به وقوع پیوسته اند، به نحوی که هیچ سال و ماه و هفته و ایام و ساعات و آنات و دقایق از حیطهٔ شمول آن خارج نیست) و همچنین مجموع امکنه واقع در هر وقتی از اوقات در نظر او (همچون مکان واحدی است که خود شأنی است از شئون الهی که درعین وحدت مشتمل است بر کلیهٔ امکنهٔ مختلفه عالم به نحوی که هیچ مکانی از امکنه مختلفه از حیطهٔ شمول آن خارج نیست).

پس همان طور که از نظر عارف بصیر کلیهٔ ازمنه و اوقات و آنات و ساعات و ایام شهور و سنوات امری است که به حکم اتصال یك (واحد شخصی نظیر یك ساعت) واحد شخصی است (و خود، موجودی است مستند به خدا و مخلوق او و مانند سایر موجودات شأنی است از شئون الهی که مشتمل و محیط است بر کلیهٔ شئون تجلیات الهیه واقع در هر آن و ساعات و ایام و شهور و سنوات و ظرفی است برای وقوع حوادث) همین طور مجموع امکنهٔ مختلفهٔ عالم (که دارای ابعاض خیالی حاصل بر حسب تباعد مکانی و یا ابعاض خیالی حاصل بر حسب تفارق زمانی است) همچون مکان واحدی است (که خود شأنی است از شئون الهی که مشتمل است بر کلیهٔ امکنهٔ مختلفه). و همان طور که کلیهٔ آنات در نظر شهود عارف به یکدیگر متصلند (و بالأخره به دهر که روح زمان و وعاء موجودات اخروی است متصل می گردند) همین طور کلیهٔ امکنهٔ واقع در هر آنی (که در هر حقیقت یکی از علل اختلاف امکنه اند) در نظر او به یکدیگر متصلند (و بالأخره به مکان اخروی که روح مکان دنیوی و حقیقت اوست متصل می گردند).

پس به همین مقیاس (که در مورد وحدت کلیهٔ ازمنه متعاقبه ماضی و مستقبل ازلی و ابدی و اتصال آنات فرضیه و همچنین در مورد وحدت کلیهٔ امکنهٔ مختلف بر حسب ابعاض و قطعات خیالی و یا بر حسب اختلاف آنان بیان کردیم) کلیهٔ اراضی اعم از ارض موجود بالفعل و اراضی موجود در گذشته ها و آینده ها با یکدیگر متصلند و در حکم ارض واحدند، و بر همین اساس کلیهٔ اراضی گذشته و آینده در عرصهٔ قیامت ارض واحدی خواهند بود، بدان وسعت که کلیهٔ خلایق از نظر شهود و دید ملائکه و انبیا و شهدا در آن مستقر گردند. همان طور که خدای متعال در قرآن مجید می گوید «وَاَشْرَقَتِ الارضُ بنورِ ربِّها و وُضِعَ الکتابُ و جیئَ بالنبیینَ والشهداءِ وقُضِیَ بینهم بالحق و هم لایُظلمون» (و زمین به نور پروردگارش نورانی شود و بررسی نامه های اعمال آغاز گردد و انبیا و شهدا حاضر گردند و دربارهٔ مردم به حق قضاوت شود و به کسی ستم نشود ــ سورهٔ زمر، آیهٔ ۷۰) (و این اشراق و تجلی حاصل در زمین محشر از ناحیهٔ اشراق و تجلی و ظهور نورالهی، حاکی از تجرد زمین محشر و تبدل و انقلاب اوست به صورتی که شایستهٔ تجلی الهی و شهود ملائکه و انبیا و شهدا است) و کلیهٔ موازین و وسایل سنجش اعمال و افعال مکلفین در زمین محشر قرارداده می شوند و برای هر مکلفی میزانی است مخصوص به او.

(و ممکن است گفت که چون عالم آخرت در طول عالم دنیا و عاری از بسیاری از لوازم عالم دنیا است ازقبیل ماده و محدودیت ابعادی، و حشر جمیع اشیا با حذف کلیهٔ اوصاف و لوازم این جهان به عالم آخرت، قهراً با نوعی از تحول و انقلاب و سیر صعودی به جهان دیگری است و عوالم وجود با یکدیگر مرتبط و متصلند لذا ارض دنیوی متصل است با ارض اخروی، به صورت اتصال فرع به اصل و ناقص به کامل؛ و بنابر این مجموع اراضی متصل با هم و مرتبط با ارض محشر تشکیل دهنده یك ارض واحد وسیع و گشاده ای است).

اشراق هشتم: در بیان صراط

ازمجموع سخنان ما بر تو معلوم شد که برای هر موجودی ازموجودات این جهان حرکت و تحولی است ذاتی و عبادتی است فطری (و وظیفه ای است که به عنوان انقیاد و اطاعت و عبادت پروردگار انجام می‌دهد) و برای انسان علاوه بر آن حرکت ذاتی جوهری، حرکت دیگری است به نام حرکت ارادی که به وسیلهٔ آن درطلب امری که آن را برای خویش امری نیکو و کمالی بهتر و بالاتر می‌پندارد، می‌کوشد و این حقیقت (یعنی حرکت و تکاپوی فطری به سوی اهداف و غایات ضروری در نظام عالم) در نظر آنکه حجاب و نقاب ازدیدهٔ حقیقت بین او برداشته شده است، کاملا مشهود و مکشوف است به خصوص در مورد انسان به علت وسعت دایرهٔ وجود او و بزرگی قوس صعودی وی. زیرا برای هر فردی از افراد انسان از آغاز حدوث تا آخر عمر انتقالاتی فطری و حرکاتی است طبیعی جوهری به نام حرکت اشتدادی (که در هر مقام و مرتبه‌ای به اعتبار آن، نام و نشان خاصی دارد).

پس نخستین مرتبه و نشأهٔ وجودی او بر حسب جسم و قالب او قوه‌ای است استعدادی (به نام هیولای مستعد قبول صورت انسانی) سپس صورتی است به نام صورت طبیعیه که (درنتیجهٔ حرکت و تحول و انتقال) بروی افاضه می‌گردد و خاصیت و یا وظیفه آن صورت حفظ و نگاهداری مزاج است جهت قبول ترکیب و صورت بندی اجزا و اعضا؛ وسپس صورت دیگری به نام صورت معدنیه که ازکانون طبیعت و معدن ذات و جوهر او برماده بدن او افاضه می‌گردد، تا او را به سر حد کمال رشد و نمو برساند. سپس صورت حیوانیه که به وسیلهٔ آن به اراده خویش حرکت می‌کند و محسوسات را ادراک می‌کند و این آخرین درجات و مراتب صور حسیه و ظاهریهٔ وجود اوست. و نخستین درجات صور عقلیه، قوه‌ای است که در نزد حکما «عقل منفعل» نامیده می‌شود. سپس در مقامات مراتب تعقل از صورتی به صورت دیگری انتقال و ارتقاء یابد تا آنگاه که به عالم عقلی و عقل فعال متصل گردد و به ملاء اعلی ملحق شود، اگر توفیق الهی او را یاری دهد، و یا آنکه درنتیجهٔ رسوخ عقاید فاسد و آرای باطل درجات و مراتبی را طی کند، و بالأخره در عالم ظلمات و تاریکیهای جهل و فساد با شیاطین و حشرات محشور شود، درصورتی که طبع پلید و شیطان باطن او را رهنمون گردد و خذلان و خسران قرین او شود.

پس نخستین چیزی را که نفس اقتضا می‌کند تکمیل نشأهٔ حسی و تعمیر این قالب و پیکر جسمانی است تا درنتیجه تدبیر و توجه نفس، مسکن و جایگاه قوا و نیروهای وی و مرکز تجمع عسکر و لشکریان او باشد؛ و چون این نشأهٔ حسی تکمیل یافت و این مملکت بدنی و مقر و منزل جسمانی را از هر جهت تعمیر و آمادهٔ استقرار و سکونت در آن نمود و نیروها و لشکریان او (که عبارتند از قوای جسمانی) تقویت شدند، آنگاه به تحصیل نشأهٔ دوم و منزل دیگری می‌پردازد. پس به عالم دیگری که اعلی و اشرف از این عالم و نزدیکتر به جوار حضرت ربوبی است توجه

می‌کند و این است معنای صراط خدا، صراطی که خلق را بر آن مفطور گردانیده (تا بتواند به حکم فطرت بر این صراط عبور کند) پس استقامت و پایداری بر این صراط مفطور (و طی درجات و مراتب آن بدان گونه که انسان را به عالم عقلی و جوار ربوبی برساند) همان صراطی است که خدای متعال خواسته و پیامبران را به خاطر آن به سوی بندگان فرستاده است همانطور که در قرآن مجید میگوید «وانكَ لَتَهْدِي الى صراطٍ مستقيمٍ. صراطِ الله الذي له ما في السّماواتِ و مافي الارض» (و تو به صراط مستقیم خداوندی که آسمان و زمین آفریدهٔ او و در حکم اوست، راه می‌نمایی ـ سورهٔ شوری، آیات ۵۲ـ۵۳) و انحراف از آن موجب سقوط و خروج از فطرت و سرازیر شدن در جهنمی است که دربارهٔ او گفته شده است «هل امتلأت و تقول هل من مزید» (آیا پرشدی؟ و در پاسخ گوید آیا بازهم هست ـ سورهٔ ق، آیهٔ ۳۰).

و این صراط (همانطور که در اخبار و احادیث آمده است) باریکتر از مو و تیزتر از شمشیر است زیرا کمال انسان، درسلوک راه حق و حقیقت منوط به استکمال دو قوهٔ نظری و عملی است. اما از نظر قوهٔ نظری، بر حسب اصابت به حق و حقیقت در ادراک مسایل نظری بسیار دقیق ورقیق که در معالم و معارف الهیه ازمو باریکتر اند و اما از نظر قوهٔ عملی، بر حسب انتخاب حد متوسط بین طرفین تضاد در اعمال قوهٔ شهویه و قوهٔ غضبیه و قوهٔ فکریه جهت تحصیل ملکهٔ عدالت است و این عملی است از شمشیر تیزتر.

پس برای صراط مستقیم دو وجهه و به عبارت دیگر دو جانب و یا دو طرف است که یکی ازمو باریکتر و دیگری از شمشیر تیزتر است و انحراف از وجههٔ اول موجب هلاکت (و نابودی ناشی از گمراهی در وادی جهل و ضلالت) است همان طور که خدای متعال در آیهٔ شریفهٔ «ان الذين لايؤمنون بالآخرة عن الصراطِ لناكبون» (کسانی که به آخرت ایمان ندارند از صراط می‌لغزند ـ سورهٔ مؤمنون، آیهٔ ۷۵) بیان می‌فرماید و وقوف و درنگ نمودن بر جانب دیگر (و ماندن در یکی ازمنازل عقل عملی) موجب جدایی و انقطاع از قافلهٔ سیر و سلوک الی الله است، همان طور که در آیهٔ شریفهٔ «يُسْحَبون في الحميم» (سورهٔ غافر، آیهٔ ۷۳) و در آیهٔ کریمهٔ «ولاتَرْكَنوا الى الذينَ ظَلَموا فتَمَسَّكُمُ النارُ» (و به ظالمان نگرایید وگرنه آتش دوزخ به شما خواهد رسید ـ سورهٔ هود، آیهٔ ۱۱۳) و در آیهٔ «اثّاقَلْتُم الى الارض أَرَضِيتم بالحيوةِ الدنيا من الآخرة» (گرانجانی کردید و درجای خود ماندید آیا از آخرت به حیات دنیوی خشنودید ـ سورهٔ توبه، آیهٔ ۳۹) و در آیهٔ شریفهٔ «ان هذا صراطي مستقيماً فاتّبعوه» (این صراط مستقیم منست، درآن بپویید ـ سورهٔ انعام، آیهٔ ۱۵۳) به عنوان نقل ازقول پیامبر اکرم (ص) بدین مطلب اشاره شده است؛ و معنای آیهٔ اخیر این است که ای پیروان من بر صراط آخرت به طور مستقیم و بدون میل و انحراف از آن عبور کنید و در حدیث از قول پیامبر اکرم (ص) نقل شده است که او می‌گوید «يَمُرُّ المؤمنُ على الصراطِ كالبرق» مؤمن بر روی صراط بسرعت نور عبور میکند.

و نیز در حدیث آمده است که در روز قیامت، صراط در جلو چشم عابرین بر آن به مقدار نور و فروغ آنان آشکار می گردد؛ و بنابراین دربارهٔ بعضی از بندگان بسیار دقیق و باریك است و دربارهٔ بعضی دیگر آشکار و نمایان و آیهٔ شریفهٔ «نورُهم یَسْعیٰ بین أیدیهم و بأیمانهم» (سورهٔ تحریم، آیهٔ ۸) خبر مذکور را تصدیق و تأیید می نماید (زیرا معنای آیه این است که نور ایشان در پیشاپیش ایشان و درسمت راست آنان حرکت می کند) و سعی به معنی مشی و راه رفتن است و در آنجا راهی بجز صراط وجود ندارد.

و علت اینکه گفت «بأیمانهم» (و نگفت وشمائلهم) این است که برای مؤمن، در عالم آخرت طرف چپی وجود ندارد همان طور که برای کافر طرف راستی نخواهد بود و خلاصه اینکه این نور همان نور قوهٔ نظریه است که انسان به وسیلهٔ آن و به دستیاری قوهٔ عملیه راه حق و حقیقت را می پیماید. پس این آیه شامل فائده و نتیجهٔ دو حدیث مذکور در فوق است. پس صراط مستقیم عبارت است از حد متوسط، بین اطراف (که خالی از افراط و تفریط و انحراف و تعطیل است) و این صراط فاقد سطح و عرض است (بلکه خطی است بسیار دقیق بدان گونه که قبلا توصیف گردید) و لذا استقامت بر آن صراط در قدرت بشر نیست، مگر آن کس که خدا بخواهد و پیامبر اکرم (ص) فرموده است «شَیَّبَتْنی سورةُ هودٍ لمکانِ فاْستَقِم کما اُمِرْتَ» سورهٔ هود مرا پیر و فرسوده کرده است زیرا آیهٔ «فاستقم کما امرت» در آن سوره است.

پس ناچار امثال ما (که حایز مقام نبوت و عظمت و صاحب مقامات عالیه سیر و سلوك نیستیم و قهراً پای ما بر روی صراط می لغزد) هرکدام به نحوی از انحای ورود، وارد در جهنم خواهیم شد همان طور که آیهٔ شریفهٔ «وإنْ منکم الا واردُها کان علی ربّك حتماً مَقضیاً» (هر یك از شما به جهنم وارد خواهد شد یا از آن خواهید گذشت و این قضای حتمی الهی است ـ سورهٔ مریم، آیهٔ ۷۱).

کشف ملکوتی

بدان که صراط مستقیمی که اگر به راستی بر روی آن گام برداری تو را به بهشت می رساند (و به حریم کبریا نزدیك می کند) همان صورت و سیرت هدایتی است که تو آن را به وسیلهٔ اعمال قلبیه و نیات عالیهٔ صالحه، در دوران حیات دنیوی در نفس خویش ایجاد و انشاء کرده ای. پس این صراط بدین معنا در این عالم مانند سایر معانی و مفاهیم غایب از حواس ظاهری، صورتی محسوس و آشکار ندارد. پس هنگامی که به سبب مرگ، غطاء و حجاب طبیعت از چهرهٔ تو برداشته شد، در روز قیامت برای تو و به نام تو جسر و پلی بر روی متن جهنم کشیده خواهد شد که اول آن در موقف و عرصهٔ محشر است و آخر آن متصل به درب بهشت است و هر کس آن جسر و پل محدود را مشاهده کند می داند که آن ساخته و پرداخته شده به دست تو است و می داند

که آن پل در دنیا پلی بوده است که بر روی متن جهنم طبیعت کشیده شده بوده که هر آن به مضمون آیهٔ شریفهٔ «هل امتلأتِ و تقولُ هَلْ مِن مَزید» (سورهٔ ق، آیهٔ ۳۰) باو گفته میشد آیا از ذخایر طبیعت وملاهی ومناهی ورغبت و شهوت سیر شدی؟ بازمی گفت آیا ممکن است بر آنها افزوده گردد؟ تا با دست یافتن به خواسته های طبیعت و امیال و شهوات نفسانی، برطول و عرض و عمق تو افزوده گردد (و به مضمون آیهٔ شریفهٔ) «الی ظلٍ ذی ثَلاثِ شُعَبٍ» (سورهٔ مرسلات، آیهٔ ۳۰) (تنی گرد و پیکری همچون غول ستبر پیدا کنی و بر سه شعبه یعنی طول و عرض و عمق بدن تو افزایش یابد) زیرا جسم تو ظل و سایهٔ ذات و حقیقت تو است (که در دار دنیا بدین صورت نمایان گشته). و او خود سایه ای است بدون سایه که به مضمون آیهٔ «لا یُغنی من اللهب» (سورهٔ مرسلات، آیهٔ ۳۱) هیچ گاه ذات و حقیقت تو را از لهب آتش طبیعت، یعنی طلب و التهاب آرام و بی نیاز نمی گذارد. بلکه اوست که نفس و حقیقت تو را به سوی آتش ولهب شهوات می کشاند و آتش طلب را باد میزند و می افروزد. پس انسان کامل کسی است که به آب توبه و انابه و آب علم و دانش، آتش شهوات و امیال نفسانی حیوانی را در دار دنیا که موطنی است برای قوه و امکان قبول اعمال و طاعات، قبل از ورود به عرصهٔ محشر و دار مکافات و جزا خاموش کند.

اشراق نهم: در بیان نشر کتب و صحایف (واینکه مقصود از کتاب و صحیفه اعمال چیست)

هر چه را که انسان به وسیلهٔ حواس ظاهری ادراك می کند، اثری از آن به روح و نفس ناطقه وی متصاعد (و در آن منعکس) می گردد و همگی در صحیفهٔ ذات و خزانهٔ مدرکات او جمع می گردند؛ و آن صحیفه کتابی است که در دار دنیا از دیده ها مستور و پنهان است و با مرگ او آنچه که در مدت حیات از حواس وی پنهان بود و صورت آن در کتاب نفس و صحیفهٔ ذات وی نوشته شده بود، در نظر او آشکار خواهد شد، کتابی که آنها را ظاهر و آشکار نمی سازد مگر در وقت خود. وقبل از این گفته شد که رسوخ هیآت و احوال در نفس و تأکّد و شدت اوصاف که در نزد اهل حکمت به نام ملکه و در نزد اهل نبوت و کشف به نام ملك و شیطان نامیده می شود موجب خلود ثواب (و مصاحبت با ملائکه) و خلود عقاب (و ملازمت با شیطان) خواهد بود.

پس معلوم شد که آثار حاصل از افعال و اقوال، در نفوس اشخاص به منزلهٔ نقوش ورسوم نوشته ها درصفحات الواح و اوراق اند همان طور که آیهٔ شریفهٔ «اولئك کَتَبَ فی قلوبهم الایمان» (اینان کسانی هستند که خداوند ایمان را در دلشان نقش کرده ـ سورهٔ مجادله، آیهٔ ۲۳) بدین مطلب به طور صراحت دلالت می کند و این الواح نفسیه (که صور اعمال و اقوال در آنها نقش می بندد) صحایف اعمال نامیده می شوند و این نقوش و صور مرتسم در نفوس همان طور

که نیازمندند به محل قابلی (به نام نفس) که آنها را در خود بپذیرد، همین طور نیازمندند به نقاش و مصوری (که آنها را در نفس تصویر نماید). پس تصویر کنندگان و نویسندگان (صور اعمال و افعال در نفوس) همان ملائکه ای هستند که درقرآن مجید از آنها بعنوان «کرام الکاتبین» یادشده و ایشان دو طایفه از ملائکه هستند، ملائکهٔ یمین (که در طرف راست مستقر و مأمور کتابت اعمال نیك اند) و ملائکهٔ شمال (که در طرف چپ مستقرند و مأمور کتابت اعمال ناپسنداند) همان طور که خدای متعال در آیهٔ کریمهٔ «اذیَتَلَقّی المُتَلَقِّیانِ عَنِ الیَمین و عَنِ الشِّمال» (هنگامی که گیرندگان و نویسندگان از چپ وراست اعمال اورا می نگارند سورهٔ ق، آیهٔ ۱۸) از هر دو طایفه نام برده است ودر حدیث آمده است «کل من عمل حسنة یَخلُقُ الله منها مَلِکا یُثاب به و من اَقْتَرَف سیئة یَخْلُقُ الله منها شیطاناً یُعَذَّب به» (هر کس حسنه ای به جا آورد خداوند فرشته ای از آن می آفریند که به توسط او به بندهٔ نیکوکار پاداش دهد و هر کس مرتکب سیئه ای شود خداوند از آن شیطانی می آفریند که بدان عذابش کند).

(و نیز درقرآن کریم دربارهٔ نفوس مقدسی که محل تجلیات انوار علوم و معارف الهیه و شایسته رحمت و عنایات سبحانیه و مقر نزول ملائکه و زیارتگاه آنانند می گوید) «ان الذین قالوا ربُّنا الله ثم اْستقاموا تَتَنَزَّلُ علیهم المَلائکةُ» (کسانی که گفتند پروردگار ما همانا الله است ودر این قول استقامت ورزیدند ملائکه بر آنان نازل می گردد ـ سورهٔ فصلت، آیهٔ ۳۰) الی آخر الآیه ودرمقابل آن (درحق نفوس آغشته به کدورات امیال وشهوات دنیوی مردوداز در بار الهی وجایگاه شیاطین اند) می گوید «هل اُنَبِّئُکُم علی من تَنَزَّلُ الشیاطینُ» (آیا آگاهتان سازیم که شیاطین بر چه کسی فرودمی آیند ـ سورهٔ شعرا، آیهٔ ۲۲۲) الی آخر الآیه ونیزمی گوید «ومن یَعْشُ عن ذِکرِ الرحمنُ نُقَیِّضْ له شیطاناً فهوله قرین» (هر که از یاد خداوند اعراض کند، شیطانی را همنشین او می گردانیم ـ سورهٔ زخرف، آیهٔ ۳۶) و باید دانست که هر یك از اهل بهشت ویا اهل جهنم به علت ثبات ودوام اخلاق وملکات حاصل در نفس آنان مستحق خلود در بهشت ویا خلود در جهنم اند (که اگر الی الابد زنده بودند بر آن اخلاق وملکات راسخ در نفس باقی می ماندند) نه به صرف آحاد و تعداد اعمال و افعال (و بر اساس کثرت آحاد وافراد اعمال صادر از آنان زیر املاك استحقاق خلود، ثبات ودوام ورسوخ اعمال وافعال وقصد ونیت ادامه و بقای بر آنها است).

پس نتیجهٔ مطالب گذشته این شد که هر کس درداردنیا مرتکب مثقال ذره ای از عمل نیك ویا عمل بد شد، اثر آن عمل را در صحیفهٔ ذات خود ویا در صحیفه ای اعلی واشرف ازذات خویش مشاهده خواهد نمود، وهمین عبارت است ازنشر صحیفه وبسط کتاب اعمال؛ وچون هنگام آن رسید که چشم وی بر صورت ذات خویش بیفتد وآن، هنگام کشف حجاب بدن ورفع شواغلی است که ازناحیهٔ حواس ظاهری وارددرذات ونفس او می شد بدان گونه که درآیهٔ شریفهٔ «واذا

الصحفُ نُشِرَتْ» (سورهٔ تکویر، آیهٔ ۱۰) در آن هنگام به صفحهٔ باطن خود و صحیفهٔ قلب خویش (که محل انتقاش صور اعمال وافعال اوست) متوجه می گردد (ونتیجه وحاصل آنها را درذات خویش مشاهده می کند). پس هر کس که درداردنیا ازذات خویش ومحاسبهٔ باطن خود غافل ماند، هنگام رفع حجاب ومشاهده صور اعمال درنفس خویش می گوید «ما لهذا الکتابِ لایُغادر صغیرةً ولا کبیرةً الا احصاها ووجدوا ما عملوا حاضراً ولا یَظْلِمُ ربُّك احداً» (این کتاب چیست که صغیره و کبیره ای را فرو نگذاشته وهمه را بر شمارده، ونتیجهٔ کردار خود را حاضر یابند و پروردگار تو بر احدی ظلم نمی کند ـ سورهٔ کهف، آیهٔ ۵۰).

وبایددانست که علت ومنشأ این امر چنانکه قبلا گفته شد این است که دار آخرت دارحیات وادراك است، همان طور که خدای متعال در قرآن مجید می فرماید «وانَّ الدّارَ الآخرةِ لهی الحیوانُ» (حیات واقعی در سرای آخرت است ـ سورهٔ عنکبوت آیهٔ ۶۵) و مواد و عناصر سازندهٔ ابدان اشخاص اخروی همان تأملات فکریه (دربارهٔ بعضی ازاشخاص) وتصورات وهمیه (دربارهٔ برخی دیگر) است که برهمین اساس، اخلاق ونیات (خوب وبد) اشخاص (به صوری مناسب با آنها) تجسم می یابند وبه مضمون آیهٔ شریفهٔ «یومَ تُبْلیَ السرائرُ» (سورهٔ طارق، آیهٔ ۹) سرایر وضمایر افراد واشخاص آشکار می گردند؛ چنانکه اعمال وافعال دردار دنیا (به سبب تعلق نفس به بدن) جان می گیرند وزنده می شوند وخودنمایی می کند با این فرق که درعالم آخرت، فعل مقدم بر قوه وملکه است ودراین عالم برعکس آن است وخداوند متعال در قصهٔ فرزند نوح می فرماید «انه عملٌ غیرُ صالحٍ» (سورهٔ هود، آیهٔ ۴۷) (یعنی فرزند تو در مقام مخالفت و مقاومت در برابر تو نتیجهٔ ملکاتی است ناشی از اعمال متعاقبی که به نفس سرکشی تبدیل یافته و این نفس نیست مگر ملکات مختص به او).

ودر حدیث آمده است «خَلَقَ الله الکافرَ من ذَنْبِ المؤمن» (یعنی خدا ماده وجود کافر را از گناهان مؤمن آفریده است پس صفت گناه مؤمن وعمل ناپسند او به صورت انسان کافر تجسم یافته است وخلاصه اینکه این آیه واین حدیث، تجسم اعمال راحتی در دار دنیا تأیید وتثبیت می کند) ونیز فیثاغورث حکیم درمقام خطاب به انسان می گوید «بدان که تو بزودی درمعرض اقوال وافعال وافکار خود قرار خواهی گرفت وازهر حرکتی ازحرکات فکری ویا قولی ویا فعلی صادر ازتو صورتی روحانی ویا صورتی جسمانی دروجود تو ظاهر وآشکار می گردد. پس اگر حرکت مذکور، حرکت غضبیه ویا شهوانیه باشد مادهٔ تکوین شیطانی می شود که تو را در مدت حیات دنیوی آزار می دهد (وازملازمت با او ورنج می بری وموجب سلب آسایش ازتو خواهد شد) وپس ازمرگ تو را ازملاقات نور (یعنی انوار عقلیه الهیه وذوات قدسیه نوریه) محجوب ومحروم می سازد واگر حرکت، حرکت عقلیه (وسیر وسلوك درمعارف کلیهٔ الهیه) باشد به صورت ملکی ظاهر می گردد که در دار دنیا از ملازمت ومنادمت با او لذت می بری و

درآخرت با نور و فروغ او به جوار ربوبی و محل کرامت و عنایات او راه خواهی یافت.»

پس هنگامی که انسان از دنیا و لذایذ آن چشم پوشید، و قطع علاقه نمود و خویشتن را از قیدوبند مشاعر و لذایذ حاصل از ناحیهٔ حواس ظاهری رها کرد، و حجاب و پرده غفلت از دیدگان او برداشته شد، در این هنگام هر چیزی که از نظر او غایب و پنهان بود آشکار می گردد و هر سری در برابر او علانیه خواهد شد، و آنچه را که به گوش شنیده بود، به چشم خواهد دید. پس دیدهای او تیز و بینا می گردد و با دیدهٔ بینا کتاب نفس خویش (وصور اعمال منقوش در آن) را به خوبی می خواند همانطور که خدای متعال در آیهٔ شریفهٔ «فَکَشفنا عَنْكَ غِطائَك فَبَصَرُك الیومَ حدیدٌ» (و پرده از برابر تو برگرفتیم و امروز چشمان تو تیز و بیناست ـ سورهٔ ق، آیهٔ ۲۳) و در آیهٔ کریمهٔ «وکلَّ انسانٍ ألزمناهُ طائرَه فی عُنُقِه ونُخْرِج له یومَ القیامة کتاباً یُلَقّاه منشوراً. اقرء کتابَك کفی بنفسك الیوم علیك حسیباً» (و نامهٔ عمل هر انسان را از گردنش می آویزیم و کارنامهٔ او را در پیشارویش می گشائیم و می گوئیم نامهٔ خود را بخوان، تو خود برای حسابرسی خود کفایت می کنی ـ سورهٔ إسراء، آیات ۱۴ـ۱۵) بیان می فرماید.

پس هر کس که اهل سعادت و از اصحاب یمین باشد و معلومات او اموری مقدس (ومنزه از اوهام و تخیلات واهی و عقاید باطل و از نوع معارف عقلیهٔ الهیه) باشد کتاب اعمال او به دست راست او و از ناحیه و جهت «علیین» داده میشود همان طور که در قرآن مجید می گوید «إنّ کتابَ الأبرارِ لفی علّیّین. و ما ادریك ما عِلّیّون. کتاب مرقوم. یَشْهَدُه المقربون» (سورهٔ مطففین، آیات ۱۹ـ۲۲) و هر کس که از زمرهٔ اشقیا و مردودین از درگاه الهی باشد و معلومات او منحصر در بارهٔ اجسام و اجرام و خصوصیات و احکام آنها باشد کتاب اعمال او (به دست چپ او و) از ناحیهٔ «سِجّین» داده می شود. چنانکه در قرآن مجید می گوید «ان کتابَ الفُجّارِ لفی سِجّین» (سورهٔ مطففین، آیهٔ ۷) زیرا او برطبق آیهٔ کریمهٔ «ولوتری اذالمجرمونَ ناکسوا رؤسِهم عندربهم» (سورهٔ سجده، آیهٔ ۱۲) از زمرهٔ گنه کاران و تبه کاران اند که در روز قیامت از رسوایی سر بزیر افکنده اند.

اشراق دهم: در بیان حساب و میزان

شاید شما ازمجموع اصولی که کراراً بیان کردیم، بدین نکته آگاه شده اید که هر فرد مکلفی در روز قیامت حاصل اعمال پراکندهٔ نیك و بد خویش را خواهد دید، و به جمع اعداد کوچك و بزرگ اعمال و افعال خود، در کتاب نفس و دفتر ذات خویش خواهد واقف گردید، کتابی که خدای متعال در توصیف آن می فرماید «لایُغادَرُ صغیرةً ولاکبیرةً الااحصاها ووجداواما عملوا حاضراً ولایَظلِمُ ربُّك احداً» (سورهٔ کهف، آیهٔ ۵۰) و حساب عبارت است از حاصل جمع مقادیر و اعداد اعمال پراکنده و نشان دادن مبلغ و شماره و اندازه آنها و در قدرت خدا است که به

مضمون آیهٔ شریفهٔ «وهو اسرع الحاسبین» (سورهٔ انعام، آیهٔ ۶۲) در یك لحظه، حاصل حسنات و سیئات بندگان را در نظرشان آشکار کند، و هر فردی مقدار عمل خویش را با معیار صحیح و درستی به نام «میزان» بشناسد: هرچند میزان و وسیلهٔ سنجش علوم و میزان و وسیلهٔ سنجش اعمال و افعال، در ذات و ماهیت، مساوی و شبیه میزان سنجش اجرام و اثقال نیست (زیرا میزان علوم قوانینی است بر اساس دلیل و برهان متکی بر اصول مسلمه و میزان اعمال، صور موجود در نفس است و میزان اجرام و اثقال، ترازو نظایر اوست) همان طور که میزان فلسفه یعنی علم منطق در ذات و ماهیت مساوی میزان سنجش ارتفاعات و اوقات بنام اسطرلاب و یا میزان تعیین دوایر و قوسهای مختلف به نام پرگار و یا میزان سنجش استقامت و راستی ستونها به نام شاغول و یا میزان خطوط بنام مسطر (خط کش) و یا سایر موازین از قبیل عروض برای شعر و حس و خیال برای مدرکات حسی و خیالی و عقل کامل برای کلیهٔ مدرکات نیستند و خلاصه اینکه میزان هر چیزی از جنس همان چیز و مناسب با او خواهد بود.

اشراق یازدهم: در معنای نفخ صور

خدای متعال در قرآن مجید می گوید «ونُفِخَ فی الصّور» (سورهٔ کهف، ۹۹ و چند مورد دیگر) وچون از پیامبر اکرم پرسیدند صور چیست گفت شاخی است از نور که اسرافیل آن را در دهان خود گرفته است و در اینکه آیا قسمت فوقانی آن تنگ وقسمت تحتانی آن گشاد و یا بالعکس است مابین اهل حدیث اختلاف است. ولی به عقیده ما برای هریك از این دو نظریه وجهی است درست و بجا[8] وصُور به سکون واو و همچنین به فتح واو، جمع صوره است (که مقصود، صورت نوعیه و حقیقت اصلیه هر چیزی است) و نفخه بر دو قسم است، نفخه ای که آتش را خاموش می کند و نفخه ای که به علت دمیدن و وزیدن آتش را شعله ور می سازد و خدای متعال (دریك جای قرآن مجید در مورد نفخهٔ اولی یعنی نفخهٔ خاموش کننده شعلهٔ حیات) می فرماید «ونفخ فی الصور فَصَعِق من فی السماوات ومن فی الارض» (سورهٔ زمر، آیهٔ ۶۸) (که به سبب آن حیات از کلیهٔ ماسوی سلب می گردد) سپس نفخهٔ دیگری در عالم وجود دمیده می شود (و این نفخه به مضمون آیهٔ شریفهٔ) «فاذا هم قیامٌ ینظرون» (سورهٔ زمر، آیهٔ ۶۸) (نفخهٔ حیات بخش و زنده کننده ای است که کلیهٔ ماسوی دوباره زنده می شوند).

---

۸. حکیم سبزواری در توجیه این مطلب می گوید که هر چند عالم طبیعی جهانی، کروی الشکل است ولی عالم وجود و نور مانند مخروطی است دارای رأس و قاعده. پس اگر سعه وضیق را در نظر گرفتیم قاعدهٔ مخروط نور در نزد حضرت واجب الوجود که وجودش وسیع و محیط بر کلیهٔ عوالم وجود است ورأس آن در نزد مواد و عناصر است: واگر بساطت وجود وکثرت و انتشار نور وجود را در نظر بگیریم رأس مخروط در نزد واجب الوجود واحد احد است و قاعدهٔ آن در نزد مواد است و امتداد و حیات از حقیقت اسرافیل یعنی عقل کلی فیاض حیات بر کلیهٔ اشیاء فایض می گردد. ـ م.

پس هنگامی که این صور (یعنی صور طبیعیه به وسیلهٔ استعدادات موجود در مواد) آماده و مهیای افاضه شدند (و مادهٔ بدن بدین صورت متصور گردید) فتیلهٔ استعداد موجود در صورت عیناً مانند حشیش و گیاه خشکیده ای است که به اندك شعله ای مشتعل می گردد؛ و این استعداد عبارت است از استعداد برای قبول ارواح و نفوس ناطقه، نظیر استعداد حشیش به سبب عنصر ناری کامن در ذات او برای قبول اشتعال. و صور برزخیه (که پس از مرگ قائم مقام صور طبیعیه اند) مانند چراغی می باشند که به وسیلهٔ ارواح و نفوس ناطقهٔ کامن درآنها مشتعل می گردند (همان طور که چراغ به علت داشتن روغن و مادهٔ دُهنی آغشته به فتیله مشتعل می گردد).

پس اسرافیل یعنی ملك متصدی احیاء در آغاز امر نفخه ای می دمد و آن نفخه بر صور طبیعیه مرور می کند و آنها را خاموش می کند؛ و سپس نفخهٔ دیگری می دمد و این نفخهٔ دوم بر صوری که مستعد اشتعالند (به نام صور برزخیه) مرور می کند تابدین وسیله نشأهٔ دوم یعنی نشأهٔ اخروی بر پا شود و این صور برزخیه به وسیلهٔ ارواح و نفوس ناطقه (کامن در ذات و جوهر آنها) مجدداً مشتعل گردند، همان طور که آیهٔ شریفهٔ «فاذاهُم قیامٌ ینظرون» (سورهٔ زمر، آیهٔ ۶۸) حکایت می کند. پس صور برزخیه بدین گونه که گفتیم در عرصهٔ محشر زنده می شوند و در مقابل حق قیام می کنند و بدانچه که حق می خواهد و می داند تکلم می کنند. پس بعضی از اشخاص کسانی هستند که می گویند «الحمدلله» و برخی دیگر آنانند که می گویند «من بعثنا من مرقدنا» (چه کسی ما را از خوابگاهمان برانگیخت. ـ سورهٔ یس، آیهٔ ۵۲) و برخی دیگر آنانند که می گویند الحمدلله الذی احیانا بعدما اماتنا والیه النشور» (شکر بر کسی که بعد از میراندن ما، ما را زنده کرد و حشر و نشر در پیشگاه اوست)

و هر فردی بر حسب علم و حالات و سجایای خود سخن می گوید و حالاتی که در برزخ داشتند فراموش می کنند و چنین تصور می کنند که آن حالات همگی خوابی بوده است که می دیدند، همان طور که شخص در هنگام بیداری آنچه را که در خواب دیده است به یاد می آورد و می گوید چنین و چنان خواب دیدم؛ و باید دانست که انسان در هنگام مرگ و انتقال به عالم برزخ مانند آدمی است که از خواب بیدار شده و حیات دنیوی سرتاسر برای او خوابی بوده است که می دیده است و در سرای آخرت یقین حاصل می کند که امور و احوال گذشته در برزخ و امور و احوال گذشته در دار دنیا خوابی اندر خواب دیگری بوده است (زیرا دنیا نسبت به برزخ به منزلهٔ خواب بوده است که پس از مرگ و انتقال به عالم برزخ بیدار شده است. کما اینکه برزخ نسبت به آخرت نیز به منزلهٔ خواب بوده است که با انتقال به عالم آخرت از آن خواب بیدار شده است).

اشراق دوازدهم: در بیان قیامت صغری و قیامت کبری

قیامت صغری امری است واضح و معلوم همان طور که حکما گفته اند «من ماتَ فَقَد قامَتْ قیامتُه» (هرکس بمیرد قیامتش آشکار گردد) و باید دانست که هرچه در قیامت کبری و روز محشر است نظیر و نمونهٔ آن در قیامت صغری (و دوران پس از مرگ و قبل از ظهور قیامت کبری) خواهد بود و نیز باید دانست که کلید و مفتاح علم به روز قیامت و معاد خلایق، معرفت و شناسایی نفس و مراتب اوست (زیرا حقیقت قیامت و معاد، ظهور سرایر و ضمایر و اوصاف و احوال نفس است) و مرگ و رهایی از این عالم عیناً مانند ولادت طفل و رهایی او از شکم مادر است. پس آخرت را با دنیا و سرای نخستین مقایسه کن و درست بسنج و معنای آیهٔ شریفهٔ «وما خَلْقُکم ولا بَعْثُکم الّا کنفسٍ واحده» (نیست آفرینش و برانگیختن شما مگر بسان نفس واحده ـ سورهٔ لقمان، آیهٔ ۲۸) را به خوبی درك کن.

پس هرکس بخواهد قیامت کبری و ظهور و تجلی حضرت حق را به صفت وحدت حقیقیه و بازگشت روح اعظم (یعنی وجود مطلق) و مظاهر مطلق را به سوی او و فنای کل عالم (از عناصر و موالید و مرکبات) و حتی افلاك و املاك (یعنی قوای منطبعه در آنها) و ارواح و نفوس را بداند و به مضمون آیهٔ شریفهٔ «فَصَعِقَ مَنْ فی السَّماواتِ و مَن فی الارض الامن شاءالله» (بیهوش شوند هر آنکه در آسمانها و زمین اند، مگر آنکه خدا بخواهد ـ سورهٔ زمر، آیهٔ ۶۸) (که حاکی از فنای کل عالم است) آگاه گردد (و بداند که همگی افراد فریادزنان و صیحه کنان از مقابر و منازل دنیوی خویش به ساحت آخرت می شتابند و همگی بجز آنان که در نتیجهٔ سیر و سلوك و عبودیت پروردگار قیامت کبری و مقامات عالیه را در دار دنیا احراز نموده اند از وحشت و دهشت قیامت و حضور در پیشگاه عدل الهی نالان و پریشانند)، این چنین کسی باید در اصول گذشته که حاکی از توجه و سلوك هر موجود سافلی به جانب موجود عالی و بازگشت هر چیزی به اصل خویش و اثبات حرکات طبیعیه و غایات آن و حرکات نفسانیه و غایات آن و اتصال نفوس فلکیه به غایات و مقامات عقلیه دقت و تأمل کند و همه را از نظر بگذراند و هرکس در بارهٔ انقلابات و تحولات واقع در اطوار خلقت انسان از آغاز انعقاد نطفه تا زمان تکوین صورت حیوانی و سپس احراز مقام انسانی و نیل به مرتبه عقلانی و ارتقا به مقامات بالاتر نظر و تأمل کند و از طریق برهان و شهود نه از طریق تقلید وشنیدن، به معنا و حقیقت آیهٔ شریفهٔ «یا ایهاالانسان انك کادح الی ربك کدحاً فملاقیه» (ای انسان تو در راه پروردگارت سخت کوشیده ای و او یا حاصل عمل خود را خواهی دید ـ سورهٔ انشقاق، آیهٔ ۶) واقف و آگاه گردد (و این حقیقت را در سیر و سلوك و طی درجات و مراتب جسمانی و عقلانی انسان بخوبی دریابد) تصدیق و ایمان به قیامت کبری بر وی دشوار نخواهد بود. خدای متعال در قرآن مجید می گوید «ولله میراثُ السَّماوات والارضِ» (میراث آسمانها و زمین برای خداوند است ـ سورهٔ آل

عمران، آیهٔ ۱۸۰) و نیز می گوید «کل شيءٍ هالكٌ الاوجْهَه» (همه چیز فانی است جز وجه الله ـ سورهٔ قصص، آیه ۸۸) و نیز می گوید «کلُّ مَن علیها فانٍ ویَبْقیٰ وجهُ ربِّك ذوالجلال والإكرام» (هر که بر زمین است فانی شود و وجه پروردگارت که ذوالجلال والاکرام است باقی ماند ـ سورهٔ الرحمن، آیهٔ ۲۷) (و کلیهٔ این آیات شاهد بر رجوع و بازگشت کلیهٔ موجودات بسوی خدا و ظهور قیامت کبری است).

و مسلم است که انکار قیامت کبری از ناحیهٔ آنان که یا به وسیلهٔ شهود و عیان و یا از طریق دلیل و برهان بدین مقام و مرتبه از علم و یقین نرسیده و بدین سعادت عظمی نایل نگشته اند (و بر انکار و جهل و جمود ت خویش باقی مانده اند) یا به علت غرور آنان به عقل ناقص خویش و یا به علت ضعف ایمانشان (به خدا و رسول و روز جزا و شواهد و براهین آسمانی) است که خدا ما و برادران ایمانی ما را از آن غرور و ضعف رهایی بخشد و هر کس دل او به نور یقین روشن و منور گردید، همواره تبدل و تغیر اجزای عالم و اعیان و طبایع و نفوس آنها را در هر لحظه مشاهده می کند و به رأی العین می بیند که کلیهٔ اجزای عالم دائماً در تغیر و تبدلند و تعینات و خصوصیات آنها زایل و گذرانند و آنکس که حشر جمیع قوای انسانی با اختلاف و تباین آنها در ذات و ماهیت و اختلاف مواضع آنها در بدن و اختلاف آثار مترتب بر آنها و بازگشت و رجوع همه آنها را به یك ذات بسیط روحانی (به نام نفس) و اضمحلال و فنای آنها را در آن ذات بسیط روحانی مشاهده کند (و ببیند که چگونه همگی قوا و آثار مترتب بر آنها به یك اصل و حقیقت بسیط وحدانی به نام نفس بازمی گردند و همگی در ذات و وجود او فانی و مضمحل شده اند و با رجوع و اضمحلال و فنای در آن ذات استقلال و تعینات خود را از دست می دهند) تصدیق به رجوع و بازگشت کلیهٔ موجودات عالم به سوی خدای واحد قهار بر وی سهل و آسان خواهد بود.

و بدان که هر چند نفخه از جانب پروردگار نفخهٔ واحد یگانه ای است، زیرا او به جمیع ماسوای خود محیط است ولی نسبت به خلایق، نفخات متعددی است بر حسب تعدد اشخاص همان طور که کلیهٔ ازمنه و اوقات و ساعات که در این عالم، متکثر و متعدد و دارای امتدادی بسیار طولانی و متعاقب اند، نسبت به خدا ساعت واحد اند چنانکه خود در قرآن مجید می گوید «وما امرُ الساعة الاواحدةٌ» (سورهٔ قمر، آیهٔ ۵۰) و لفظ ساعت نیز مشتق و مأخوذ از کلمهٔ سعی است زیرا جمیع اشیاء ساعی و متوجه به جانب اویند (و این مطلب خلاصه ای است از آنچه که بر اهل کشف معلوم گردیده است و تمامی تحقیق در این باب محتاج است به ملازمت طریقه اهل کشف و کثرت مراجعه به آنان).

اشراق سیزدهم: در بیان بهشت و دوزخ

باید دانست بهشتی که آدم و حوا به علت ارتکاب خطا از آنجا بیرون رفتند و به زمین فرود

آمدند، از جهتی غیر از بهشتی است که به پرهیزگاران در عالم آخرت وعده داده اند. زیرا این بهشت، ظاهر و آشکار نمی گردد مگر بعد از خراب و ویران شدن عالم جسمانی وفساد و اضمحلال اجرام سماوی و به انتها رسیدن دنیا، هر چند هر دو بهشت در اصل ذات و حقیقت متحد و متفق اند.

بیان این مطلب این است که چون موت و رهایی از این عاَلم، آغاز حرکت و بازگشت به سوی خدا است و نهایت هر حرکتی (چه مستقیم و چه مستدیر) عین بدایت اوست از حیث مرتبهٔ ذات و حقیقت (زیرا حرکت در هر مقوله ای انتقال از حدی به حدی است بالاتر که کلیهٔ حدود در اصل ذات و ماهیت متحداند) و غیر اوست از حیث وجود و کمال (زیرا وجود نهایت وجودی است جدید و حاصل از حرکت و وجودی است کامل بر خلاف وجود در بدایت) لذا بین جنت هبوط ارواح که در نزد محققین از اهل عرفان و شریعت، به نام موطن عهد و اخذ میثاق از ذریهٔ آدم نامیده شده است و بین جنت صعود اشباح[9] مطابقت است. زیرا حرکات وجود در قوس نزول بر حدود یعنی در مقابل حدود حرکات وجود در قوس صعود است، غایت الامر بر سبیل تعاکس مابین دو سلسله (بدین معنی که هر حدی از حدود حرکات سلسله نزولی در برابر حدی از حدود حرکات سلسله صعودی است که متعاکساً در مقابل یکدیگر قرار گرفته اند). و هر مرتبه ای از مراتب هر یك از این دو سلسله، نظیر مرتبه ای است از سلسلهٔ دیگر که در برابر آن قرار گرفته است، نه عین آن از هر جهت؛ والا تحصیل حاصل لازم می آمد و تحصیل حاصل محال است و به همین جهت عرفا گفته اند «انّ الله لایتجلّی فی صورةٍ مَرّتین» خدا دو مرتبه در یك صورت تجلی و خودنمایی نمی کند بلکه در هر صورتی فقط یك مرتبه تجلی می کند و در هر آنی در صورت خاصی تجلی می کند و ایشان دو سلسلهٔ سیر نزولی و سیر صعودی وجود را به دو قوس دایره تشبیه کرده اند، برای اشعار به این نکته که حرکت ثانوی وجود، یعنی حرکت صعودی، حرکت رجوعی و انعطافی است، نه حرکت استقامی.

و اما در مورد مکان بهشت و جهنم باید گفت که برای آنان مکانی در ظواهر این عالم جسمانی نیست. زیرا این عالم، عالمی است محسوس و هر چیزی که با این حواس پنجگانه ظاهری محسوس می گردد از سنخ عالم دنیا است. در حالتی که بهشت و جهنم موعود از سنخ عالم آخرت است (و عالم آخرت با این حواس ظاهری محسوس نخواهد بود) بلی مکان بهشت و جهنم در درون حجب سماوات و ارض است (که هر آن که به مضمون آیات شریفهٔ

---

۹. تعبیر به اشباح در مقابل ارواح بدین جهت است که موطن اصلی نفوس قبل از هبوط به عالم و تعلق به ابدان دنیوی عالمی مجرد و روحانی است و مناسب با آن عالم، فقط لفظ روح است و مقر نفوس بعد از هبوط و تعلق به ابدان، عالم جسمانی است و آنچه در نتیجه حرکت صعودی، از مجموع بدن و نفس پس از رهایی از این عالم باقی می ماند، شبح و مثالی است جامع بین تجرد و تجسم و صورتی است قائم به ذات به نام صورت برزخی و یا صورت اخروی. ـ م.

«اذاالسماء انشقت. واذنت لربها وحقت. واذاالارضُ مُدَّتْ واَلْقَت مافيها وتَخلَّت» (زمانی که آسمان بشکافد ومطیع خداوند گردد واطاعت اوحق است. وزمانی که زمین کشیده شود وآنچه را که دردرون دارد بیرون ریزد- سورهٔ انشقاق، آیات ۱-۴) وآیات شریفهٔ «اذاالسماءُ انفَطَرتْ. واذاالکواکبُ انتَثَرت. واذاالبحارُ فُجِّرت. واذاالقبورُ بُعْثِرَت. عَلِمَتْ نفسٌ ماقَدَّمَتْ و اَخَّرَتْ (چون آسمان شکافته شود- وستارگان پراکنده گردند ودریاها درهم آمیزند وگورها زیر ورو شود. هرکس بداند که درگذشته چه کرده است- سورهٔ انفطار، آیات ۱-۵) این حجب جسمانی سماوی و ارضی برداشته شوند و باطن این عالم جسمانی ظاهر و آشکار گردد آنگاه مکان بهشت وجهنم وجایگاه آنان معلوم خواهد شد وهرکس ازمأوای خود وباطن وسرایر خویش آگاه خواهد گشت. زیرا کراراً گفته ایم که عالم آخرت در باطن عالم دنیا است. زیرا عالم آخرت عالمی است که صورحقایق وبواطن وسرایر که درزیر حجابهای جسمانی پنهان شده بودند، آشکار می گردند). و از برای بهشت و جهنم در همین عالم جسمانی دنیوی مظاهری است که اخبارواحادیثی که درموردتعیین بعضی ازامکنه برای بهشت وجهنم وارد شده است به همان مظاهر موجوددراین عالم تفسیر وتوجیه می شوند. اخبارواحادیث دراین باب بسیارو مضامین آنها مختلف اند وما درکتاب *مبدأ ومعاد* به نحوی مابین آنها تعدیل نموده ایم وتا آنجا که ممکن بوده است، اختلاف مابین آنها را مرتفع کرده ایم.

بعضی ازعرفا دراین مقام چنین گفته اند: بدان که جهنم ازجمله بزرگترین مخلوقات خدا است که دارای قعر وگودالی است بسیارپست وعمیق ومشتمل است بر گرمایی بسیارشدید به نام حَرورو سرمایی بسیار شدید به نام زمهریر. پس دروی سرمایی است دربالاترین درجات سرما وگرمایی است دربالاترین درجات گرما ومابین سطح اعلی وقعر آن فاصله ای است که طی آن مدت هفتصد و پنج سال طول خواهد کشید و در قسمت مشتمل بر گرمی آن هوایی سوزان وشعله ای است ازآتش که جرقه درآن دیده نمی شود مگر اجساد بنی آدم وسنگها یعنی بتهایی که آنها را خدایان خویشتن دانسته اند وشعلهٔ آن طایفهٔ جن اند، همان طورکه آیهٔ شریفهٔ «وقودهاالناس والحجارة» (آتش زنهٔ دوزخ- مردمان وسنگها هستند- سورهٔ بقره، آیهٔ ۲۴) و آیهٔ شریفهٔ «فَكُبْكِبوا فيها هم والغاوون. وجُنودُ ابليسَ اجمعون» (آنان و گمراهان در دوزخ افکنده شوند. همچنین تمامی لشکریان ابلیس- سورهٔ شعراء، آیات ۹۴-۹۵) برآن دلالت دارند. وخدا جهنم را ازصفت غضب آفریده است چنانکه درقرآن مجید می گوید «وَمَنْ يَحْلِلْ عليه غَضَبي فقد هَوى» (وهرکس که غضب من بر او نازل گردد، به دوزخ خواهد افتاد- سورهٔ طه، آیهٔ ۸۱) ولذا جهنم بر جباران وستمگران کبر ونخوت می فروشد وبرآنان می خروشد و خشونت می ورزد و پشت متکبران را دوتا می کند.

و ازجمله شگفت انگیزترین احادیثی که ازرسول اکرم (ص) روایت شده این است که

روزی آن حضرت با جمعی ازاصحاب درمسجد نشسته بودند ناگاه صدای مهیبی شنیدند که از شنیدن آن صدا شدیداً ترسیدند وبیمناک شدند. آن حضرت پرسیدند می دانید این صدا چه بود همگی گفتند خداورسول اوداناتر اند. آن حضرت فرمود هفتاد سال پیش ازاین سنگی ازبالای جهنم فرود آمد ودرهمین لحظه به قعر جهنم رسید ورسیدن آن سنگ به قعر جهنم وافتادن آن در قعر جهنم موجب این صدا شد. هنوزسخنان پیامبر (ص) تمام نشده ناگاه صدای گریه وشیون ازخانهٔ یکی ازمنافقین بلند شد که برمرگ او ناله وشیون می کردند واودرسن هفتاد سالگی از دنیا رفته بود. پیامبر اکرم (ص) بی درنگ فرمود: الله اکبر! واصحاب فهمیدند که این سنگ که درقعر جهنم افتاده بود، همین شخص منافق بود، ودانستند که آن شخص از آغاز خلقتش به علت کفر ونفاق پیوسته درطبقات ودرکات جهنم فرومی رفت تا عمرش به هفتاد سال رسید، و چون درسن هفتاد سالگی مرد به قعر جهنم رسید، همان طور که خدای متعال درقرآن مجید می فرماید «اِنّ المنافقينَ في الدَّرْكِ الأَسفَلِ من النار» (همانا منافقین در ژرفای فرودین دوزخ اند- سورهٔ نساء، آیهٔ ۱۴۵).

پس شنیدن این صدا که ازناحیهٔ خدا وبه فرمان او به گوش اصحاب رسید، برای این بود که آنان نیزعبرت بگیرند وازکفر ونفاق بپرهیزند. ونیزروایت شده است که ازرسول خدا(ص) از معنای آیهٔ شریفهٔ «سَاُرْهِقُه صَعوداً» (سورهٔ مدثر، آیهٔ ۱۷) پرسش کردند آن حضرت درجواب فرمود صَعود (به فتح صاد) کوهی است از آتش که گنه کار در طول هفتاد پاییز از آن کوه بالا می رود وسپس درطول هفتاد پاییز ازآن فرود می آید واین عمل را برای همیشه تکرار می کند.

و نیز آن حضرت فرمود که در روز قیامت شخص گنه کار را مأمور می کنند که ازدرون درهٔ هولناکی درآتش بالا برود و هروقت که دست خود را بر روی آن دره آتشین می گذارد فوراً دست اوذوب می شود وهرگاه دست خودرا بردارد صحت وسلامتی بدوبازگشت می کند (واین ذوبان وصحت بعدازآن، مرتباً ادامه دارد) وهرگاه پای خودرا بر روی آن دره بگذارد نیزذوب گردد و هنگامی که پا را بردارد صحت و سلامتی را بازیابد؛ و سپس در آن دره آتشین سقوط می کند و برای همیشه در حال سقوط و پایین رفتن است. پس این صعود، همان سیر وسفر طبیعت است که ازاعلی طبقات ودرجات به ادنی طبقات ودرجات سفر می کند (یعنی طبیعت و نفس سرکش مطیع ومنقاد طبیعت دراثر کششهای هوا وهوسهای دنیوی ازمقام عالی انسانی به مقام سافل حیوانی وبلکه نباتی وجمادی سفر می کند والی الابد درذل بعد واحتجاب وآتش فراق می سوزد و به قعر و پست ترین مراتب عالم طبیعت فرومی رود).

ببین تا چه اندازه سخنان حکیمانه الهی آموزنده ودرارائهٔ طریق سیر وسلوك شگفت انگیز و سحرآمیز است، وتا چه اندازه تعریف و توصیف رسول اکرم ازعالم آخرت و مراحل نفس مقرون به لطافت و ظرافت و تعلیمات آن حضرت شیرین و در نظر طبع سلیم گواراست.

اشراق چهاردهم: اشاره ای به مظاهر بهشت و جهنم

از برای هر یك از معانی اصولی (یعنی معانی واقعی حقیقی مستقلی که دارای اصل و حقیقتی در خارج اند نه معانی و ذهنی اعتباری) حقیقت و مثال و مظهری است در عالم. مثلا برای انسان یك حقیقت کلی است به نام انسان عقلی که جامع جمیع خواص و لوازم انسانی و مظهر اسم «الله» (که جامع جمیع معانی اسماء الهی است) می باشد و آن حقیقت کلی همان روح منسوب به خدا است که در آیهٔ شریفهٔ «فنفخت فیه من روحی» (و درآن از روح خویش دمیدم ـ سورهٔ ص، آیهٔ ۷۲) بآن اشاره می کند و برای همین انسان کلی عقلی مثالها و نمونه های شخصی جزئی است، مانند زید و عمرو و برای او نیز مظاهر و صحنه های نشان دهنده ای است ازقبیل آینه های صیقلی و یا مشاهد حسی (مانند آینهٔ چشم و یا خیال). همچنین برای بهشت یك حقیقت کلیه ای است که روح عالم (عاری از حجابها و لباسهای جسمانی) و مظهر اسم رحمن (یعنی اسمی که حاکی از رحمت وجود و عنایت مطلقهٔ الهیه) است همان طور که درآیهٔ شریفهٔ «و یومَ نَحْشُرُ المتقینَ الی الرّحمن و فداً» (و روزی که متقین را به سان هیأت محترمی به سوی خداوند روانه کنیم ـ سورهٔ مریم، آیهٔ ۸۵) به آن اشاره می کند.

و چون مطلب بدین جا رسید لازم است که قبل از بیان بقیهٔ مطالب مربوط به این اشراق بگوییم که فلك اطلس، یعنی فلك نهم، که بر اساس هیئت بطلمیوس محیط بر کلیهٔ افلاك و عالم اجسام است خالی از کوکب است و در لسان اهل حکمت و عرفان، عرش اعظم و مقر صوری حکومت مطلقه الهی است و مافوق حس و شهود بشر است. زیرا به علت عظمت و فسحت و شمول بر کلیهٔ عالم و اتصال تام به عالم مثال گویا از سنخ مجردات و عالم مثال و صور عاری از مواد و مافوق احساس ونفوذ حواس بشر است؛ و اما فلك هشتم که مقر کواکب بی شمار و در جوف فلك نهم قرار گرفته است آن را در لسان اهل حکمت و عرفان کرسی نامند و محدب آن زمین بهشت و مقعر آن جایگاه جهنم است و آن را بر طبق حدیث نبوی، موضع القدمین یعنی موضع قدم صدق که به منزلهٔ قدم راست خدا و قدم جبار که به منزلهٔ قدم چپ اوست نامند.

و چون کرسی قابل احساس است و حس بدان راه می یابد و حس، هم ممکن است از ابواب بهشت باشد، اگر در تحت فرمان عقل قرار گیرد و هم ممکن است از ابواب جهنم باشد، اگر در تحت فرمان عقل نباشد لذا آن را موضع القدمین توصیف کرده اند. زیرا اگر انسان به فرمان عقل عمل کند از درون اجسام و اجرام که مظاهر بعد و آتش حرمان اند خلاصی و رهایی یابد و وارد محدب فلك هشتم که زمین بهشت و موضع قدم صدق و عنایت و رحمت الهی است خواهد شد، و اگر به فرمان حس و هوای نفس عمل کند، هرگز از درون ظلمات اجرام و اجسام رهایی نیابد و بالاخره به مقعر فلك هشتم که زمین جهنم و موضع قدم جبار یعنی قدم بعد و حرمان و قهر و انتقام است وارد خواهد شد.

و در کرسی، اصول یعنی ریشهٔ اصلی شجرهٔ زقوم و هم ریشهٔ اصلی شجرهٔ طوبی است. پس سدره که درقرآن مجید سدرة المنتهی نامیده شد و شجرهٔ زقوم، مانند دو درختی است که متعاکساً روییده اند. یعنی یکی از کرسی رو به فوق و عالم بالا و بهشت و جنت فردوس و جنت لقاء، علی قدر مراتبهم ودیگری رو به پایین و عالم ادنی و جهنم بعد و احتجاب و عذاب می روید؛ و اعمال فساق و فجار فقط به کرسی که فلك هفتم است منتهی می گردد. (زیرا اعمال ایشان تابع حواس ظاهری آنان است و بجز حواس ظاهری مدارك باطنی یعنی مدارك عقلی و کلی ندارند وحس ظاهری فقط به کرسی راه می یابد و ایشان به علت فقدان مشاعر ومدارك کلی عقلی قادر بر ارتقا به عالم بالا و مافوق مقعر فلك هشتم نیستند).

اینك می گوییم همان طور که برای انسان و نظایر آن از معانی اصولیه حقیقت و مثال و مظهری است، همین طور برای بهشت حقیقت کلیه ای است که آن روح عالم و مظهر اسم رحمان است و برای آن نیز مثال کلی است که آن عرش اعظم و مقر حکومت الهی (به نام فلك اطلس) است وزمین بهشت، کرسی است و سقف آن عرش رحمان است ونیز برای آن مظاهر و مشاهد خاص جزئی محدودی است (ازقبیل باغها وراغها وگلزارها و آیات جمال وزیباییهای موجود در این عالم و دلهای آکنده از عشق و محبت و عطوفت و رأفت و افکاری عالی و درخشان که مانند درختان سرسبز پراز میوه های سودبخش علم و دانش و ثمراتی آسایش‌دهنده و عشق آفرین اند).

و هم چنین ازبرای جهنم حقیقت کلیهٔ جامع و شاملی است که عبارت است ازبُعد ودوری از رحمت خدا به مقتضای اسم جبار و اسم منتقم (که به مقتضای اسم جبار، کسر و نقصانهای حاصل ازوقوف درمنازل سیر و سلوك و یا اعوجاج و انحراف از جادهٔ حق و حقیقت و کمی و کاستی در علم و عمل را جبران کند تامگر طلای وجود از غش طبیعت وزنگ و غبار خباثت پاك و جدا گردد وبالأخره لایق عفو ورحمت؛ وبه مقتضای اسم منتقم گناهان ومظالم اورا کیفر دهد).

و نیز برای جهنم یك نشأهٔ مثالی کلی و جامعی است و آن عبارت است از طبقات هفت گانه افلاك و اجرام واقع درزیر فلك هشتم به نام کرسی که موضع ومحل قرار گرفتن دوقدم پروردگار یعنی قدم جبار و بعد و احتجاب و قدم صدق و تشرف به حضور الهی است و (همان طور که قبلا گفتیم) در کرسی، (هم اصول و ریشهٔ شجرهٔ طوبی) و هم اصول و ریشهٔ شجرهٔ زقوم است (که درقرآن مجید ازآن به لفظ) «طعام الاثیم» یعنی طعام و خوراك شخص گنه کار تعبیر شده است و بدانجا اعمال فجار و منافقین منتهی می گردد و نیز برای جهنم مظاهر و نمونه های خاص و محدودی است و آنها عبارتند از طبیعت و فطرت و هوا و هوسهای نفسانی هرکسی در دنیا و لوازم و تبعات آن درآخرت؛ و برای جهنم ابواب و مشاعر هفتگانه ای است که آن ابواب و مشاعر هفتگانه عین ابواب بهشت اند (زیرا حواس پنجگانهٔ ظاهری و باطنی هم ابواب بهشت

وهم ابواب جهنم اند. وچون قوهٔ خیال وقوهٔ حافظه خزانه اند نه مدرك وهم چنین قوهٔ متصرفه، متصرف است نه مدرك، بنابراین مجموعاً هفت باب می شوند و این هفت باب هم ابواب و درهای بهشت اند اگر درتحت فرمان عقل درآیند وهم ابواب ودرهای جهنم اند اگر درتحت امر وفرمان عقل نباشند) زیرا ابواب ودرهای مذکور به شکل دربی ساخته شده اند که هرگاه به یك ناحیه وطرفی گشوده شود طرف دیگری مسدود خواهد شد. پس سالك راه چشمی راکه ازدید و مشاهدهٔ یك منزلگاه از منازل آخرت پوشید، به سوی منزلگاه دیگری که مخالف اوست بازمی گردد (زیرا اگر چشم ازدیدن لذات وشهوات دنیوی پوشید، به دیدن مظاهر فرح انگیز بهشت نایل می گردد وهرگاه به مشاهدهٔ حق وآثار جلال وجمال او نگریست، ازدیدن مظاهر شهوت انگیز نفس چشم پوشی می کند).

و این درها برای هردو فرقه یعنی اهل بهشت و اهل جهنم باز است (که می توانند به میل و اختیار خود ازهر دری داخل شوند) بجز در قلب (که محل توجه وعنایت خاص الهی ودرمیان کاینات و موالید، مقر دیگر سلطان عالم وجود است که خود گفته است «انا عند قلب عبدی المؤمن» (من همیشه در قلب بندهٔ مؤمن خویشم) و این در همیشه بر روی اهل جهنم بسته شده چنانکه خدا در آیهٔ شریفهٔ «لاتُفَتَّحُ لهم ابوابُ السَّماواتِ ولَایَدْخُلو ن الجنةَ حتّیٰ یَلِجَ الجَمَلُ فی سَمِّ الخِیاط» (درهای آسمان به روی آنان گشوده نمی شود ووارد بهشت نمی گردند مگر اینکه شتری بتواند ازسوراخ سوزن بگذرد- سورهٔ اعراف، آیهٔ ۴۰) باین مطلب اشاره می کند زیرا صراط خدا درراه سیر وسلوك بسوی اوازمو باریکتر است. پس سالك راه حق نیازمند است به کمال تدقیق وتلطیف نظر در علوم ومعارف الهی (وتزکیه وتهذیب باطن ازافکار وعقاید باطل و رزایل علمی وعملی) وچگونه سلوك دراین راه باریکتر از مو برای مردمان احمق وجهال و آنان که مغرور ومستبد دررای وعقیده فاسد خویش اند وهرگز در برابر حق وحقیقت تسلیم و منقاد نمی گردند ممکن و میسر خواهد بود.

پس ابواب جهنم هفت عدد است وابواب بهشت (با اضافه کردن باب قلب که مخصوص سلاك الهی است) هشت عدد خواهد بود و این باب یعنی باب قلب که هیچگاه بر روی آنان بازنمی گردد واحدی ازآنان داخل دراین باب نخواهند شد درمحلی به نام «سور» قرار گرفته است (ومراد ازسور دراصطلاح ما چنانکه خواهیم گفت عقل بالقوه است که عقل بالفعل در کانون ونهاد وی قرار گرفته وازآنجا پدید می گردد واین مرتبهٔ شامخ عقل، همان باب قلب و دریچهٔ علوم ومعارف عقلیهٔ الهیه ای است که مختص به سلاك راه حق وحقیقت وواقفین بر اسرار موجود در پشت پردهٔ اوهام وحواس ظاهری وحجب نفسانی است).

پس درباطن ودرون این باب، رحمت است (یعنی رحمت قرب ووصول سنخیت لقاء وورود درحریم کبریا ناشی ازرحمت عقل بالفعل) وظاهر آن سرچشمه ومنشأ عذاب (وعقاب وبُعد و

احتجاب واسارت درقیدوبند مشتهیات ولذایذ حواس متمردازفرمان عقل) است همان طور که در قرآن مجید می گوید «فباطنُه فیه الرحمةُ وظاهرُه مِن قِبَلِه العذابُ» (درون این سور [= دیوار] رحمت، وبیرون آن عذاب است- سورهٔ حدید، آیهٔ ۱۳) واین همان آتشی است که به گفتهٔ قرآن مجید درجملهٔ «تَطَّلِعُ علی الافئدة» (سورهٔ همزه، آیهٔ ۷) بردلهای فریفتگان ظواهر محسوسات زبانه می کشد وبه اصطلاح چشمك می زند.

وهمان طور که آیهٔ مذکور دلالت می کند برای آتش جهنم فقط اطلاع وخودنمایی کردن برای قلب است نه حق دخول درقلب (که محل تجلی انوارالهی است) زیرا این باب یعنی باب قلب بر روی اهل عذاب ومعرضین ازخدا وغافلین ازذکر خدا بسته شده واین باب، بابی است که (دخول درآن) مانند دخول در بهشت توأم با مشکلات وناکامیها در دار دنیا است (زیرادر حدیث نبوی آمده است «حُفَّتِ الجنةُ بالمکارهِ والنّارُ بالشهوات» یعنی بهشت توأم با ناکامیها و جهنم توأم با شهوات ورسیدن به آرزوها وامیال نفسانی است) وسور (یعنی عقل هیولانی حجاب وحایلی است مابین فریقین (یعنی اهل جهنم وعذاب وپیروان لذایذ وشهوات حاصل از طریق حواس واهل بهشت وثواب وجویندگان راه حق وحقیقت به پیروی از عقل و ترك شهوات ولذایذ نفسانی واین سور همانند دیواری است که مابین اقلیم ظاهر که آتش جهنمی است از موهومات ومتخیلات محسوسات واقلیم باطن که خود بهشتی است از معقولات).

واین سور به نام «اعراف» که مابین بهشت وجهنم است نامیده می شود وآن مقام کسی است که دوکفهٔ ترازوی اعمال اومتساویند وهیچیك بر دیگری رجحان ندارد (وایشان همواره دراین مقام باقی وبرقراراند. زیرا اگر یکی ازدوکفه بر دیگری رجحان داشت درآن مقام باقی نمی ماندند، بلکه داخل دریکی از دو اقلیم می شدند) وآیهٔ شریفهٔ «وعلی الاعرافِ رجالٌ یُعْرَفون کلّا بسیماهُم ونادوا اصحابَ الجنةِ أنْ سلامٌ علیکم لم یَدْخُلوها وهم یَطْمَعون» (و بر دیوار اعراف مردانی هستند که به علامت چهره شان شناخته می شوند واصحاب جنت را ندا می دهند وسلام می کنند وخودوارد بهشت نشده اند ولی چنین امیدی دارند- سورهٔ اعراف، آیهٔ ۴۸) براین مطلب نیز دلالت دارد.

وبدان که جهنم (برطبق اصول وتحقیقات ما) مشتمل است برآسمانها وزمین (ولی نه بر نهج فتق وتفرقه وجدایی ازیکدیگر بلکه به طور رجمع وفشرده ورتق) بدان گونه که قبل صدور فرمان فتق وتفرقه، بودند زیرا آسمانها وزمین (قبل ازویرانی عالم جسم وجسمانی وظهور عالم اخرت) درحالت رتق وتفرقه وپراکندگی ازیکدیگر بودند (وچون عالم جسم وجسمانی وسرای دنیوی ویران شد) دوباره به صفت رتق وفشردگی درآمدند (وهمان طور که ستارگان و کواکب دردنیا قبل ازظهور عالم آخرت براهل عالم طلوع وغروب می کردند وازطلوع و

غروب آنها گرما و سرما پدید می آمدند همین طور) کلیهٔ کواکب و ستارگان بر اهل جهنم با فشاندن گرمی و حرارت بر سرمازدگان و زمهریر و سرما بر گرمازدگان طلوع و غروب می کنند.

والبته این قسمت (یعنی طلوع و غروب ستارگان و کواکب بر اهل جهنم و سرد و گرم کردن آنان) بعد از مؤاخذه و محاسبهٔ اعمال و چشیدن طعم عذاب و عقاب در برابر گناهان و به ازای جرایم آنان است و همچنین طعام و شراب یعنی خوردنی و آشامیدنی آنان پس از مؤاخذه و محاسبه و استیفای عذاب، از شجرهٔ زقوم خواهد بود و البته طعام و شراب برای هر انسانی برحسب آن چیزی است که او را سرد و یا گرم کند (یعنی برحسب آنچه که مقتضای طبع و جوهر او و مناسب با خصوصیات نفسانی او و موجب برودت و یا حرارت در وجود اوست) و این حالت ایشان عینا مانند حالت آدم تشنه ای است که آب سرد و گوارایی را می بیند و از دیدن آن لذت می برد ولی تشنگی او را از بین نمی برد و همچنین ضد این حالت یعنی آدم سرمازده ای که آتش فروزانی را می بیند و از دیدن آن لذت می برد ولی سرما را از وی نمی زداید.

تنبیه:

بعضی از بزرگان عرفا (یعنی محیی الدین عربی) در تفسیر و توجیه آیهٔ شریفهٔ «واتقوا النار التی وقودُها الناسُ والحجارة» (بپرهیزید از آتشی که گیرانهٔ آن مردمان و سنگها هستند- سورهٔ بقره، آیهٔ ۲۴) می گوید گاهی آتش دارو و وسیلهٔ معالجهٔ بعضی از امراض قرار می گیرد و آن مرضی است که شفا نمی یابد مگر به وسیلهٔ داغ کردن موضع به وسیلهٔ آتش (چنانکه گفته اند: آخر الدواءِ الکی) یعنی آخرین داروی شفابخش داغ نهادن بر موضع درد است. پس خدای متعال آتش را در این جهان سپر بلا و وسیله رهایی از دردی قرار داده که ابتلا به آن از تحمل آتش دشوارتر است و آیا کدام دردی است بزرگتر و دشوارتر از ابتلا به گناهان کبیره که خدای متعال در روز قیامت آتش جهنم را داروی شفابخش و رهایی دهنده از این درد نهانی قرار داده همان طور که در دار دنیا داغ کردن موضع درد به آتش و آهن تفتیده شفابخش بعضی از دردهاست.

پس خدای متعال در روز قیامت به وسیلهٔ دخول آنان در آتش جهنم درد و الم بزرگی را که درد و الم سوختن در آتش بزرگتر و سخت تر است از آنان دفع نمود و آن درد عبارت است از غضب خدا (که موجب بعد و احتجاب و سوختن به آتش حرمان از رحمت الهی است) و لهذا بعد از سوختن در آتش جهنم (که داروی شفابخش و سبب تصفیه و تزکیهٔ آنان است) از جهنم بیرون می آیند و به بهشت می روند. همان طور که سوختن جسد شخص گنه کار و یا مجازات و کیفرهای دیگری در مورد اقامه حدود شرعیه در دار دنیا (طبق آنچه که در شریعت اسلام و کتب فقه مقرر گردیده است) وسیلهٔ نجات و رهایی از عذاب آخرت (و سوختن در آتش جهنم قرار داده شده است). تا بدین جا سخنان عارف مذکور تمام شد و من می گویم البته این مطلب تنها در

مورد مؤمن فاسق است و اما در مورد شخص کافر (که اصولا ایمان به خدا ندارد)، در آینده سخن خواهیم گفت.

تنبیه آخر:

چون قبل از این به طور اشاره گفتیم که بهشت، فوق آسمان هفتم (یعنی در محدب فلک هشتم) بلکه در حقیقت، در درون حجابهای آسمانها قرار گرفته (زیرا عالم آخرت از نوع صور عاری از مواد است) بنابراین بدان که حرارت کرهٔ اثیر (یعنی کرهٔ نار که طبق نظریهٔ قدما در جوف فلک قمر و مافوق کرهٔ هوا است) و حرارت اشعهٔ آفتاب و سایر کواکب که به منزلهٔ آتشهایی می باشند که در زیر دیگ و از جهتی در بالای دیگ افروخته می شوند، همان طور که در تربیت موالید و نضج فواکه و تکوین معادن در فصل تابستان مؤثر اند، با آنکه آتش سوزانند، همچنین آن کس که نشأه آخرت (که نشأهٔ مثال و صور اخروی است) و موضع بهشت و جهنم و نضج و اعتدال فواکه بهشت را که مایهٔ التذاذ اهل بهشت است بشناسد، خواهد دانست که جهنم و بهشت کجا است و خواهد دانست که سبب نضج و اعتدال فواکه بهشت حرارت آتشی است که در زیر مقعر زمین بهشت قرار گرفته و بدین جهت سبب حدوث حرارت در مقعر زمین بهشت خواهد بود و به علت حدوث حرارت موجب نضج و اعتدال مأکولات بهشتی خواهد بود و این حرارت برای زمین بهشت شبیه آتشی است که زیر دیگ افروخته می گردد. زیرا مقعر زمین بهشت سقف آتش جهنم است و چنانکه بر شما معلوم است آفتاب و ماه و کلیه کواکب و ستارگان همگی در جهنم (یعنی جهنم طبیعت و عالم جسمانی) قرار گرفته اند.

و خدای متعال در وجود آنها و در اوصاف و احکام آنها چیزی (از مادهٔ اشراق و احراق) به ودیعت سپرده است که در آن، منافع حیوانات دنیوی و منافع حیوانات اخروی بهشتی است و این آفتاب و ماه و کواکب، عملی را در اشیاء موجود در بهشت از ناحیهٔ علوی انجام می دهند که همان عمل را در موجودات این عالم از ناحیهٔ سفلی انجام می دهند و همان امر و وظیفه ای که برای آنان در این جهان جسمانی است، معنا و حقیقت آن به عالم آخرت و سرای بهشت انتقال می یابد هرچند هر دو وظیفه در صورت مختلف اند (زیرا وظیفه و عمل آنان در این جهان به صورت جسمانی دنیوی است و در آن جهان به صورت مثالی اخروی معنوی است)، این مطلب دقیق را به خوبی درك کن اگر قدرت درك آن را داشته باشی[۱۰].

۱۰. مصنف در سفر نفس کتاب اسفار همین مسئله را با تفصیلی بیشتر بیان می کند و چون این مسئله بسیار عمیق و دقیق است لازم دیدم که آن را در اینجا بیان کنم. او در این مقام می گوید چون قبلا دانستی که بهشت از حیث رتبه، فوق آسمان هفتم و از حیث ذات و حقیقت، داخل در حجب آسمان و زمین است، زیرا بهشت از عالم ملکوت و ملکوت، باطن عالم ملك است و ←

اشراق پانزدهم: در بیان احوالی که در روز قیامت پدید می گردد. بیانی به طریق اجمال و بیان این احوال به طور تفصیل از قرآن و حدیث به بهترین طریق و واضحترین وجهی مستفاد می گردد لکن خبر مربوط به روز قیامت خبری است بزرگ و پراهمیت و مردم از آن اعراض دارند (و دل به اوضاع و احوال این جهان مادی خوش داشته و از درك احوال و اوضاع سرای آخرت نیز عاجز و قاصراند)

بدان که قیامت همان طور که قبلا اشاره کردیم ازدرون حجابهای آسمانها و زمین آشکار خواهد شد. پس تا ارکان و بنیان عالم ظاهر و نشأهٔ جسمانی ویران نگردد، احوال باطن و نشأهٔ مثالی اخروی (که در باطن عالم ظاهر و نشأهٔ جسمانی است) مکشوف و آشکار نگردد، زیرا عالم آخرت که عالم غیب است با عالم دنیا که عالم شهادت است با هم جمع نشوند، ولذا پیامبر

← دانستی که نشو وظهور عالم آخرت از عالم دنیا است. بنابراین بدان که این عالم به منزلهٔ مطبخی است که طعام اهل بهشت به وسیلهٔ حرارت ناشی از حرکات سماویه و اشعهٔ کواکب، در آن طبخ می گردد زیرا اعمال بنی آدم مواد اغذیه ای است که سبب نشو و نمای نفوس وابدان اخروی آنها است. پس هر اندازه که اعمال وافعال صادر از آنان به وسیلهٔ ریاضتها وتحمل مشکلات در راه خدادارای نضج واعتدال بیشتری باشند، اغذیه واطعمه ونوشابه های نفسانی اخروی آنان موافق تر وحایز صلاحیت بیشتری جهت حفظ حیات دایمی اخروی ایشان است.

سپس می گوید بعضی ازاهل کشف وشهودمی گویند که کرهٔ اثیر واشعهٔ آفتاب وکواکب که دراین عالم جسمانی به منزلهٔ آتشهای افروخته در زیر دیگ اند، بدین علت که به سبب تولید حرارت، در رشد و نمو موالید و نضج فواکه و معادن تأثیر بسزایی دارند، خود ازجانب حق تعالی رحمت وعنایت اند بر سکان عالم جسمانی، با آنکه آتش سوزانند. همچنین هرکس که نشأهٔ آخرت رادانست ودانست که حضیض عالم مثال بر اوج عالم شهادت قرار گرفته است، موضع بهشت وجهنم ونضج واعتدال فواکه بهشت را که سبب التذاذ اهل بهشت است دانست. خواهد دانست که بهشت و جهنم کجاست و خواهد دانست که سبب نضج فواکه بهشت حرارت آتشی است که در زیر مقعر زمین بهشت قرار دارد واین آتش موجب حدوث حرارت در مقعر زمین بهشت است که عامل نضج فواکه ومأکولات است واین حرارت برای مقعر زمین بهشت عینا مانند حرارت آتش است در زیر دیگ. زیرا مقعر زمین بهشت سقف جهنم است و شمس وقمر وسایر کواکب همگی درجهنم اند زیرا همگی درعالم اجسامند. وازاحکام وخصوصیات آنان این است که خدای متعال درآنها چیزی به نام حرارت به ودیعت گذاشته است که در آن منافع حیوانات ساکن در دنیا وحیوانات ساکن در بهشت که عبارتند از نفوس اهل نجات با ابدانی مناسب با آن نفوس، می باشد. پس حرارت در سکان بهشت که در جهت علوی قرار دارد همان اثری را می بخشد که در سکان عالم سفلی می بخشد. بدین معنا که اشعهٔ آفتاب وکواکب که بر سکان کرهٔ زمین که درزیر آنها قرارگرفته اند می تابدو موجب نضج واعتدال موالید وفواکه ومعادن موجود درآن می باشد، نیز بر سکان بهشت می تابند وتابش آنها موجب نضج و اعتدال طعام وشراب اهل بهشت خواهد بود، با این فرق که تابش آنها بر کرهٔ زمین تابش عالی بر سافل وتابش صوری جسمانی است وتابش آنها بر سکان بهشت تابش سافل بر عالی وتابش مثالی وبه صور مثالی معنوی است وازاینجا معناو مقصود ازجملهٔ «تحت القدر وفوقه بوجه» که در عبارت کتاب *شواهد* ذکر شده است معلوم می شود. وضمنا باید دانست که این جهنم که در جوف فلك هفتم به پایین قراردارد مظهری است ازمظاهر جهنم اخروی که جهنم بعد و حرمان وظهور به صورت اعمال و افعال دنیوی است، یعنی صورتی که مناسب با صور مثالی اخروی باشد.

اکرم می فرماید «لایقوم الساعةُ وعلی وجه الارض من یقول الله الله» یعنی «ساعت» که کنایه از روزقیامت است قیام نمی کند و آشکار نمی گردد تا آنگاه که هنوز بر روی زمین گوینده ای باقی است که می گوید الله الله (زیرا کسی که روی زمین است وذکر خدا می گوید هنوز زنده است وقیام وحضور در پیشگاه خدا ندارد و عالم قیامت عالم ویرانی سرای جسمانی و سلب حیات دنیوی وقیام در پیشگاه الهی به صور اخروی است) ومقام ومنزلت عالم آخرت نسبت به عالم دنیا مقام و منزلت جنین است نسبت به رحم مادر. پس عالم آخرت قیام نمی کنند مگر پس از ویرانی عالم جسمانی همان طور که خدای متعال در آیهٔ شریفهٔ «اذا زُلزِلَتِ الارضُ زِلزالَها» (چون زمین زلزله اش را بیاغازد ـ سورهٔ زلزال، آیهٔ ۱) وآیهٔ شریفهٔ «وانشقّتِ السماءُ فهی یومئذٍ واهیة» (و آسمان که در آن هنگام سست پیوند است ازهم بشکافد ـ سورهٔ حاقه، آیهٔ ۱۶) بدان تصریح می کند و پس از پراکندگی و درهم ریختن کواکب و تیره شدن چهرهٔ آفتاب و منسخف گشتن ماهتاب و به راه افتادن کوهها و آن هنگامی است که اجساد مردگان دفن شده در قبور سر از قبرها به در آورند وسرایر وضمایر پنهان شده در سینه ها آشکار گردد. همان طور که آیهٔ شریفهٔ «بعثر مافی القبور» (خفتگان گور برخیزند ـ سورهٔ عادیات، آیهٔ ۱۰) و آیهٔ شریفهٔ «و حُصِّلَ مافی الصُدورِ» (وراز دلها آشکار شود سورهٔ عادیات، آیهٔ ۱۱) نسبت به دو مورد اخیر بالصراحه دلالت دارند.

پس مادام که شخص سالك در خارج حجابهای آسمان و زمین (در همین عالم اجسام و اجرام است) قیامت وی قائم و آشکار نمی گردد و هرکس بمیرد بی درنگ قیامت وی آشکار گردد (خواه به مرگ اضطراری طبیعی و یا به مرگ اختیاری ارادی و تهی کردن خویش از قیدوبند وعلایق جسمانی) وخدای متعال دردرون حجابهای آسمانها وزمین است (وهرکس عازم لقای خدا است باید به طورکلی ازدرون حجابهای آسمان وزمین بیرون رود) وهمان طور که در قرآن مجید می گوید «و عندَه عِلْمُ الساعة» (سورهٔ زخرف، آیهٔ ۸۵) علم و آگاهی از روز قیامت خاص اوست (وجز اواحدی ازظهور قیامت آگاه نیست) واین همان پاسخ شایسته ای است که در جواب سؤال کفار از پیامبران در مورد تعیین روز قیامت گفته می شد. زیرا آنان چنانکه قرآن مجید در آیهٔ شریفهٔ «متی هذا الوعد ان کنتم صادقین» (اگر راست می گوئید زمان این وعد کی است؟ ـ سورهٔ نمل، آیهٔ ۷۱) بدان اشاره می کند از پیامبران می پرسیدند که اگر شما در اخبار از روز قیامت راستگو می باشید به ما بگویید که آن روز کی خواهد آمد.

پس نتیجهٔ گفتار و تحقیق ما این شد که هرکس هنوز بر روی زمین با این طبیعت متحرك گذران که مانع و حاجب از تجلی انوار آخرت است باقی مانده (و ازدرون حجاب طبیعت ظلمانی جسمانی دنیوی بیرون نیامده و به طور کلی قطع علاقه ننموده است) هنوز به سرای آخرت قدم ننهاده وشایستهٔ حشر به عالم نور و لقای حضرت پروردگار نگردیده است و هرگاه

ازدنیا رفت (وحجاب جسمانی را رها کرد) بسوی خدا محشور می گردد وقیامت او قائم خواهد شد (و این قیامت، قیامت صغری و مخصوص به اشخاص و بلافاصله بعد از مرگ و برحسب افعال و اعمال و نیات آنان است) ولی هنگامی که کلیهٔ افراد به حکم نفخ صور (که قبلا بیان گردید) مردند قیامت کبری (که روز حضور کل در پیشگاه عدل الهی است) قائم می گردد همان طور که در آیهٔ شریفهٔ «فاذا نُفِخَ فی الصُّور فَصَعِقَ مَنْ فی السَّماوات» (سورهٔ زمر، آیهٔ ۶۸) به آن تصریح شده است ودر این هنگام، نور الانوار (یعنی نور وجود و جلوهٔ الهی که قاهر بر کلیه انوار و جلوات وجودیه است) ظاهر و آشکار می گردد و روشنایی حقیقی (که روشنایی نور حقیقت وجود است ودر پس پرده و حجاب تعینات مستور مانده بود) مکشوف می شود وجمال دل آرای حضرت احدیت بر اریکهٔ الوهیت تجلی می کند ودیگر برای انوار واشعهٔ کواکب و نجوم، ظهور و خودنمایی در پیشگاه نور الهی باقی نمی ماند، بلکه نور و شعاع همگی محو ونابود خواهد گشت و نظام منظومهٔ شمسی و آسمانها به کلی به دست قهر و سلطنت الهی گسیخته ودرهم پیچیده خواهد شد وهر مستفیضی (یعنی موجودات عالم امکانی) به مفیض و آفرینندهٔ خود متصل می گردد (وهمگی درسیطرهٔ نور وجود مقهور گشته وتعینات خویش را از دست داده).

وهمان طور که درقرآن مجید می گوید «وجُمِعَ الشَّمسُ والقمرُ» (سورهٔ قیامة، آیهٔ ۹) آفتاب وماه با هم مجتمع و متحد خواهند گردید (و اختلاف مابین آنها ازمیان خواهد رفت) وهنگامی که مستنیر با نور وفعل با فاعل متحد گردیدند نه ازقوا وحواس، تأثیری ونه ازبرای محسوس ازآن جهت که محسوس است عین واثری باقی خواهد ماند (وبهترین مثال برای روشن شدن این حقیقت، نفس وقوای ظاهری و باطنی اوست که طبق قاعدهٔ اتحاد عقل و عاقل ومعقول و اتحاد حس وحاس ومحسوس، کلیهٔ قوای ظاهری وباطنی وحواس ظاهری وباطنی منطوی در نفس ومقهور در تحت جلوه و ظهور اویند؛ چنانکه در محل خود به تفصیل بیان گردید.

ودر آن روز، تجلی و ظهور و سلطنت وفرمانفرمایی مخصوص به حضرت اوست زیرا همگی مقهور در تحت نور وظهور اویند. چنانکه درقرآن مجید می گوید «لمن الملکُ الیومَ، لله الواحدِ القهّار» (پادشاهی کراست؟ خداوند یکتای قهار را ـ سورهٔ غافر، آیهٔ ۱۶) همان طور که هنگام طلوع آفتاب، انوار کلیهٔ کواکب ونجوم مقهور ومستور خواهند شد. ونیز درقرآن مجید دربارهٔ سرای آخرت واینکه درآنجا نه آفتابی است که باعث حرارت وشدت گرما وغروب ویا کسوف آن موجب برودت و سرمای شدید گردد: می گوید:) «لایَرَونَ فیها شمساً ولا زمهریر» (سورهٔ انسان، آیهٔ ۱۳) اهل آخرت در بهشت نه آفتاب و نه زمهریر می بینند (ودر بارهٔ زمین و کوههای مستقر در زمین می گوید) «وحُمِلَتِ الارضُ والجبالُ فَدَکّتا دکّةً واحدةً» (سورهٔ حاقه، آیهٔ ۱۴) زمین و کوههای موجود در آن از جای خود برکنده می شوند و به یك باره به پرتگاه

نیستی وزوال پراکندگی افکنده می شوند زیرا هردوی آنان به سبب ترس از خدا همواره (به حکم حرکت جوهریه) در حالت تزلزل و بی ثباتی و اندکاك اند ودرواقع و حقیقت امر جمود و رکود واستقرار وثباتی برای آنان نیست بلکه کوهها مانند ابرها همواره درتحرك وسیلان اند و حس انسان در مورد اینکه آنها را ثابت و بی حرکت می پندارد به اشتباه و غلط افتاده است. چنانکه آیهٔ شریفهٔ «فتَرَی الجبالَ تَحسَبُها جامدةً وهی تَمُرُّ مَرَّ السحاب فیومئذٍ وَقَعَتِ الواقعة» (کوهها را می بینی و جامد می انگاری، حال آنکه همانند ابر گذرانست ودرچنین روزی واقعهٔ بزرگ رخ می دهد ـ سورهٔ نمل، آیهٔ ۸۸) به این مطلب اشاره می کند.

پس هنگامی که حجابهای جسمانی برداشته شدند، هرچیزی برطبق اصل و حقیقت خود بدان گونه که هست مشاهده می گردد، مشاهده ای خالی از غلط واشتباه وتغییر وتزویر. پس آسمان وزمین وآنچه که درآنها است، به علت اینکه دارای ابعاد واوضاع خاص وقابل اشارهٔ حسیه ومرکب ازمواد وصور واعراض گوناگون محسوسی می باشند که وجود آن اعراض، قائم به وجود آنها ووجودی است محسوس که مظهر ونمایانگر آن، حواس ظاهری وانفعالات حواس ظاهری است، بنابراین برای آسمان وزمین و کلیهٔ اجرام سماوی و ارضی، وجودی نظیر این وجود محسوس و قابل انتقال به حواس، در عالم دیگری نخواهد بود، بلکه آنها در عرصهٔ آخرت به حقیقت اصلیهٔ خویش به وسیلهٔ مشعری که مستنیر به نور ملکوت الهی است مشاهده می گردند، مشاهدهٔ اصل و حقیقت ومشاهدهٔ آنکه ازاین سرای اخروی ملکوتی خبر داده است ومشاهدهٔ باطن وسرمکنون درآنها. پس انسان با آن مشعر نورانی ملکوتی، کوهها را به مضمون آیهٔ شریفهٔ «کالعِهْنِ المَنْفوش» (سورهٔ قارعه، آیهٔ ۵) همچون پنبه ازهم پاشیده شده مشاهده می کند واین به علت ضعف وجود ونقصان هویت آنها است (که شایستهٔ مشاهده ای جز بدین گونه نیستند برخلاف وجودی که دارای نفس فعال ومنشأ آثار واعمال وافعال گوناگونی است).

واین انسان با آن مشعر نورانی ملکوتی برمفهوم ومعنای سخنان پروردگار که درآیهٔ شریفهٔ «ویسئلونكَ عَن الجبالِ فقل یَنْسِفُها ربی نَسْفاً. فیذرها قاعاً صفصفا. لاتری فیها عِوَجاً و لاأمْتا» (ازکوهها می پرسند بگو پروردگارم آنها را به باد می دهد ومی پراکند وزمینهٔ آنها را به صورت بیابان گسترده ای که پستی و بلندی ندارد درمی آورد سورهٔ طه، آیات ۱۰۵ـ۱۰۷) واقف میشود وازسر آن آگاه ومطلع می گردد ودراین روز آتش جهنم را که به مضمون آیهٔ شریفهٔ «وقودُها الناس والحجارة» (سورهٔ بقره، آیهٔ ۲۴) شعله ها و مواد مشتعل درآن، ابدان انسان و سنگهای سوزان است مشاهده می کند وآن آتشی است که بعضی ازشعله های آن بعضی دیگر را می خورند و بعضی بر بعضی دیگر مستولی و غالب می شوند، و آتشی است که استخوان انسان را از شدت حرارت ازهم پاشیده وبه صورت خاکستر مبدل می کند، و خواهی دید که

دریاها از شدت گرمی و طغیان حرارت آن به جوش می آیند، همان طور که در آیهٔ شریفهٔ «و اذاالبِحَار سُجِّرَتْ» (و چون دریاها افروخته و گداخته شود ـ سورهٔ تکویر آیهٔ ۶) بدان تصریح گردیده است.

و باید دانست که این آتش (سوزندهٔ اجساد) غیرآتش سوزندهٔ قلوب و دلها است که در قرآن مجید دربارهٔ آن می گوید «التی تَطَّلِعُ علی الافئدة» (آتشی که بردلها چیره می گردد ـ سورهٔ همزه، آیهٔ ۷) زیرا شعله های این آتش گاهی خاموش می گردد (و شدت حرارت آن کاهش می یابد) و این به سبب آن است که گاهی اهل عذاب به خواب می روند وبدین وسیله متنعم می شوند و به همین مقدار رنج و آلام آنان تخفیف می یابد (و تا حدی از رنج و الم عذاب رهایی می یابند، چنانکه در قرآن مجید درآیهٔ شریفهٔ «کُلَّما خَبَتْ زِدناهم سَعیرا» ـ چون رو به خاموشی نهد شعله اش را بیفزائیم، سورهٔ اسراء، آیهٔ ۹۷ ـ به این نکته اشاره گردیده است) و این خود دلالت برآن دارد که آن آتش آتشی است محسوس وملموس که قابل زیادت ونقصان است (برخلاف آتش حقیقی یعنی آتش بُعد و حرمان که برقلوب و دلها زبانه می کشد) زیرا آتش حقیقی قابل زیادت و نقصان نیست.

و محتمل است که مقصود این باشد که هرگاه آتش سوزندهٔ اجساد و ابدان آنان (به علت خواب ویا عامل دیگری) خاموش گردد، درعوض بر سوزش باطن آنان بیافزاییم، بدین گونه که عذاب را به باطن و درون ایشان منتقل کنیم؛ و این عذاب باطنی عبارت است از تفکر و اندیشه در فضیحت ورسوایی و بیم وهراس ازمشاهدهٔ اوضاع و احوال روزقیامت که به درجات شدیدتر ازعذاب جسمانی است، ودرآن روز کلیهٔ خلایق در عرصه های قیامت حاضر می شوند و به مضمون آیهٔ شریفهٔ «فاذا هم بالساهرة» (سورهٔ نازعات، آیهٔ ۱۴) ناگاه خویشتن را در زمینی هموار وروشن می یابند و کلیهٔ حجابها و پرده ها و موانع ازجلو چشم آنان برداشته می شود و اهل دوزخ باصدای بلند به اهل بهشت درود می فرستند و به ایشان (ازروی حسرت و ندامت) سلام می کنند و داخل بهشت نشده اند با اینکه این امید و آرزو را دارند.

و به مضمون آیهٔ شریفهٔ «و اذا صُرِفَتْ اَبْصارُهم تِلقاءَ اصحابِ النّارِ قالوا ربَّنا لاتجعلنا مع القوم الظالمین» (سورهٔ اعراف، آیهٔ ۴۷) هنگامی که چشم اهل بهشت به اهل جهنم می افتد می گویند پروردگارا ما را با این گروه ستمکار جلیس و همداستان مفرما و نیز به مضمون آیهٔ شریفهٔ «ونادی اصحابُ النّار اصحابَ الجنة اَنْ أَفیضوا علینا من الماءِ اومِمّا رَزَقکم الله قالوا ان الله حَرَّمهما علی الکافرین» (سورهٔ اعراف، آیهٔ ۵۰) اهل جهنم به اهل بهشت بر سبیل خواهش و تمنا می گویند قدری از آب و یا آنچه که خدا به شما ارزانی داشته است به ما هم بدهید. اهل بهشت در پاسخ آنان می گویند خدا آب و سایر نعمتهای بهشت را برکفار حرام کرده است.

و اما آنان که در آن روز از کلیهٔ برازخ (یعنی برزخ قبر و برزخ عالم مثال) نجات ورهایی یافته اند (وکلیهٔ علایق صوری ومعنوی را ازخوددور کرده اند ونفس خویشتن را به آب تقوی و فضیلت شست وشو داده و به اکسیر اخلاص و توحید صیقلی کرده اند) به مضمون آیهٔ شریفهٔ «فاذا هم من الاجداثِ الی ربهم ینسلون» (سورهٔ یس، آیهٔ ۵۱) بی درنگ ازقبرها بیرون می آیند و به سوی پروردگار خویش می خرامند و متوجه لقای حضرت ربوبیت می گردند.

وچون موت عبارت است ازهلاك ونابودی خلایق دراثر طغیان یکی ازطرفین تضاد (یعنی حرارت و برودت و رطوبت و یبوست)، مابین بهشت و جهنم به صورت کبش املح (یعنی گوسفند سیاه رنگی که کمی سفیدی بر وی غالب شده) گذاشته می شود و با کاردی که سر مقدس یحیای پیغمبر را بریدندذبح می گردد واین همان صور حیات ابدی (یعنی دمیدن روح به اجساد،) به فرمان جبرئیل که به اذن خدا مبدأ ارواح وزنده کنندهٔ اشباح است می باشد، تا که حقیقت بقای ابدی (که لازمهٔ سرای اخروی است) به وسیلهٔ ذبح ونابودی موت وایجاد حیات (جاوید برای کلیهٔ اهل آخرت اعم ازاهل بهشت و اهل جهنم) ظاهر و آشکار گردد (و اهل بهشت همواره ملازم با نعیم و اهل جهنم همواره گرفتار عذاب الیم باشند و موت و فنا برای هیچکدام نباشد) ودرآن روز، جهنم به صورت شتری (عظیم ومهیب) در عرصهٔ قیامت حاضر و ظاهر گردد چنانکه درآیهٔ شریفه «جیءَ یومئذٍ بجهنمَ» (سورهٔ فجر، آیهٔ ۲۳) به آن تصریح شده است تاکه انسان (گفته های خداوپیامبران اورا) به یادآورد وجهنم را به چشم خویش مشاهده کند همان طورکه درقرآن مجیدمی گوید «وبُرِّزَتِ الجحیمُ لمن یَرىٰ» (سورهٔ نازعات، آیهٔ ۳۶) جهنم برای هر بیننده ای آشکارمی گردد (وبه آنان نشان داده می شود) وکلیهٔ خلایق ازوحشت مشاهدهٔ آن به فناوهلاکت خودواقف می گردندوبه خدای خویش زاری وتضرع می کنندواگر نه اینکه خدای متعال آن را حبس نمی کرد هرآینه آسمانها و زمین را می سوزاند.

پس این مطالب (که از آغاز اشراق پنجم تا بدینجا گفته شد) قسمتی از علوم و معارف مربوط به روز قیامت است و این علوم و معارف، بسیارند و ذکر آنها در این کتاب (به طور تفصیل) ما را ازهدف اصلی (یعنی بیان بقیهٔ مسایل مربوط به علم معاد وغیره به طور اجمال) بیرون می کند؛ وخلاصه کلام این است که قیامت دارای هفت موطن است وآن هفت موطن عبارتند از عرض واخذ کتب وموازین وصراط واعراف وذبح موت ومأدبه ای که در عرصهٔ بهشت است.

اما «عرض» (یعنی عرض اعمال برآنان که ازطرف پروردگار مأمور نظارت بر اعمال بندگان اند) عیناً مانند عرض اعمال ورفتار لشکر (به پیشگاه سلطان وفرماندهٔ کل قوا) است که بدین وسیله اعمال وافعال بندگان درموقف قیامت شناخته می گردد؛ ودر حدیث آمده است که ازپیغمبر اکرم (ص) دربارهٔ آیهٔ شریفهٔ «فسوف یُحاسَب حِسابا یَسیرا» (سورهٔ انشقاق، آیهٔ

۸) پرسش نمودند، آن حضرت فرمود این آیه ناظر به عرض اعمال است. پس هر کس که در محاسبهٔ اعمال و افعال با او مناقشه و مؤاخذه نمودند عذاب و کیفر خواهد دید. پس به مضمون آیهٔ شریفهٔ «یُعْرَفُ المجرمونَ بسیماهُم» (سورهٔ الرحمن، آیهٔ ۴۱) گنه کاران در عرصهٔ قیامت به وسیلهٔ قیافه و سیمای آنان شناخته خواهند شد، همان طور که نیکوکاران در آن عرصه، به وسیلهٔ سیما و ظهور آثار زهد و تقوی در قیافهٔ آنان شناخته خواهند شد.

و اما «کتب» (یعنی صحیفهٔ اعمال که به دست راست موحدین از اهل تقوی و فضایل نفسانی داده شده و نشان دهندهٔ صور نیات عالیه و معارف الهیه و اخلاق فاضله ای است که در آن نقش بسته است و اعمال و افعال آنان در اندك زمانی و به آسان ترین وجهی محاسبه می گردد و سپس با وجد و سرور به اهل و خویشاوندان و همگنان خود می پیوندند، همان طور که در قرآن مجید می گوید) «فامّا مَنْ اُوتِیَ کتابَه بیمینه. فسوف یُحاسَبُ حِسابا یسیرا. ویَنْقَلِبُ الی اهلِه مسروراً» (سورهٔ انشقاق، آیات ۷ـ۹) و آن کس، مؤمن سعادتمند است زیرا کتاب و صحیفه اعمال او از جنس الواح عالیه ای است (که در آنها صور عالیهٔ علمیه و معارف عقلیهٔ الهیه نقش بسته و صحیفه اعمال او مورد تکریم و تحسین الهی در مقامی عالی و بالاتر از فهم و ادراك عمومی قرار گرفته و از صور اوهام و تخیلات نفسانی و نقوش و رسوم جسمانی منزه و مبری است) و صحیفه ای است که صور نیات و اعمال و اخلاق فاضله در آن به دست مسافران راه حق و سالکان طریق معرفت و عبودیت و خوبان و نیکوکاران گرامی نگاشته شده است. همان طور که در آیهٔ شریفهٔ «فی صُحُفٍ مکرّمةٍ. مرفوعةٍ مطهرةٍ بایدی سفرةٍ. کرامٍ بَرَرةٍ» (سورهٔ عبس، آیات ۱۳ـ۱۶) بیان گردیده.

و اما آن کس که کتاب و صحیفهٔ اعمالش به دست چپش داده می شود او منافق و شقی است. زیرا کتاب او از جنس اوراق و نوشت ابزارهای عالم سفلی جسمانی و صحیفه های محسوس و قابل احتراق است، همان طور که خدای متعال در قرآن کریم می گوید «انَّ کتابَ الفجّارِ لفی سجّین. و ما ادریك ماسجّینٌ. کتابٌ مرقومٌ. ویل یومئذ للمکذبین» (سورهٔ مطففین، آیات ۷ـ۱۰) و اما کافر (مطلق که نه باطنا و نه ظاهراً ایمان بخدا ندارد) کتابی (که حاکی از احوال و اوصاف او باشد) ندارد (زیرا کفر همه اوصاف را محو و نابود می کند و اثری جز سیاهی مطلق ناشی از کفر در صفحات نفس باقی نمی گذارد) ولی از شخص منافق (که کفر را در زیر حجاب نفاق پنهان نموده و خود را ظاهرا مسلمان نشان می دهد) در مورد ایمان لفظی ظاهری و عهد و میثاقی که اسلام از وی گرفته است، پرسش می شود و به مضمون آیهٔ شریفهٔ «اِنّه کان لایؤمنُ باللّه العظیم» (سورهٔ حاقه، آیهٔ ۳۳) در حق او گفته می شود که او شخصی بود که در دار دنیا ایمان به خدای بزرگ نیاورده بود (و ایمان او لفظی و ظاهری بود).

پس شخص معطِّل بکسر طاء (که قایل به تعطیل عالم از وجود مدبری قادر و حکیم است) و

همچنین شخص مشرك (که برای عالم، دو و یا سه مبدأ قایل است) و شخص جاحد (که قلباً منکر وجود خدا است و برای عالم مبدائی جز خدا به نام طبیعت و یا دهر قایل است) همگی در تحت عنوان منافق داخل میشوند و منافق، در حقیقت، یکی از این سه طایفه است و صورت ظاهری اسلام (که به طور ظاهر خود را به آن نسبت می دهد) در عالم آخرت مفید و نافع به حال او نیست، هرچند همین اسلام ظاهری صوری برای عوام الناس و ضعفا (که از درك علوم و معارف الهی محرومند) نافع و مفید و موجب نجات آنان از عذاب ابدی است.

و اما آنان که کتاب و صحیفه اعمالشان از پشت سر به آنان داده می شود، ایشان کسانی هستند که در دار دنیا کتاب خدا به آنان عرضه شد ولی آن پشت سر انداختند و آن را به بهای کمی فروختند و چون روز قیامت فرارسد به آن کس که از این گروه است، گفته می شود که کتاب اعمال خود را از پشت سر بگیر، یعنی از آنجا که کتاب خدا را در دار دنیا به دور افکندی (و بخاطر لذایذ نفسانی از مندرجات آن سر پیچی کردی) بگیر، همان طور که در قرآن مجید در آیهٔ شریفهٔ «قیلَ ارجِعُوا ورائَکم فالتَمِسوا نورا» (سورهٔ حدید، آیهٔ ۱۳) به آن تصریح می کند و می گوید به آنان گفته می شود که ای تبه کاران برگردید به پشت سر و از آنجا نور رستگاری را درخواست کنید (زیرا که در دار دنیا کتاب خدا را که مشتمل بر انوار معرفت بود به پشت سر انداختید و از آن رو برگردانید) و این کتاب که به آنان درباره آن چنین گفته می شود همان کتابی است که (از جانب خدا توسط پیامبران) بر آنان نازل شده بود، نه کتاب و صحیفهٔ اعمال آنان (که برحسب تقسیم گذشته به دست چپ آنان داده می شود و بدیهی است که این گفتار، گفتاری است بر اساس سرزنش و توبیخ وگرنه در روز قیامت کتابی به نام تورات و انجیل و قرآن بدان صورت که دار دنیا بر روی اوراق و صفحات الواح و یا کاغذ نوشته شده باشد، وجود ندارد تا که آنرا از پشت سر و یا از پیش سر گرفت) و این داستان بدین علت و سبب است که این شخص موصوف هنگامی که کتاب خدا را پشت سر انداخت گمان می کرد که دیگر به آن بازگشت نمی کند و از آن خبر و اثری باقی نمی ماند.

و اما «موازین» (عبارتند از احکام و قوانین دینی و مذهبی) که کتب و صحایف اعمال بندگان در آنها قرار داده می شوند (و بر آنها عرضه می شوند تا با آنها سنجیده شوند تا که صحت و مطابقت و یا عدم صحت و مطابقت آنها با آن موازین معلوم گردد) همان طور که در این عالم، افکار و انظار علمی صحیح و باطل به وسیلهٔ علم میزان یعنی علم منطق و قوانین مضبوطهٔ آن سنجیده می شوند تا صحت و فساد آنها معلوم گردد و فکر صحیح از فکر فاسد باطل ممتاز و جدا گردد و آخرین چیزی که در میزان اعمال بندگان گذاشته می شود (تا شاید بدین وسیله حسنات بر سیئآت اعمال آنان رجحان و غلبه پیدا کند.) گفتار بنده ای است که می گوید «الحمدُلله» و لذا پیغمبر اکرم (ص) فرمود: گفتار الحمدالله پر می کند میزان اعمال بندگان را.

و باید دانست که کفهٔ میزان هر کسی به مقدار علم و دانش اوست (به نظام عالم و مبدأ وجود) و هر ذکر و عملی در میزان سنجش اعمال داخل می شود مگر ذکر «لااله الاالله». زیرا برای هر عملی در این عالم، که عالم تضاد است، مقابلی است ولی برای توحید مقابلی جز شرك نیست و مسلم است که توحید و شرك در میزان واحدی با هم جمع نمی شوند (و در مقابل یکدیگر قرار نمی گیرند). زیرا همان طور که یقین دایم ثابت، با ضد یقین (یعنی جهل و یا شك و تردید) در موضوع واحد جمع نمی شوند، همین طور در موضوع واحد در تعاقب یکدیگر قرار نمی گیرند (بدین گونه که گاهی شرك در نفس جایگزین توحید و یا توحید جایگزین شرك گردد، بر خلاف سایر اضداد مانند سفیدی و سیاهی که هر چند در محل واحد با هم جمع نمی شوند، ولی در تعاقب یکدیگر قرار می گیرند). پس برای کلمهٔ «لااله الاالله» چیزی که مقابل و معادل او باشد در کفهٔ دیگری قرار نخواهد گرفت و هیچ چیزی بر وی رجحان و برتری نخواهد پیدا کرد (و هیچ عملی جای آن را نخواهد گرفت) همان طور که حدیث «صاحب السجلات» بر این مطلب (یعنی اهمیت و عظمت ذکر «لااله الاالله») دلالت دارد.

(زیرا در حدیث مذکور آمده است که شخصی در همه عمر هیچ کار نیکی انجام نداده بود ولی روزی از روی اخلاص، کلمهٔ لااله الاالله را بر زبان جاری کرد و بدین علت در روز قیامت در کفهٔ حسنات او نودونه سجل یعنی دفتر حاکی از اعمال نیك گذاشته می شود تا بدین وسیله کفهٔ حسنات بر کفهٔ سیئات رجحان پیدا کند و این به برکت تلفظ به کلمهٔ «لااله الاالله» است) و اما مشرکین همان طور که در آیهٔ شریفهٔ «فلانُقیمُ لهم یوم القیامة وزنا» (سورهٔ کهف، آیهٔ ۱۰۵) بدان تصریح می کند، در روز قیامت هیچ وزن و ارزشی برای آنان قایل نیستند و کفهٔ حسنات آنان به کلی عاری و خالی از خیرات و حسنات است زیرا (به علت شرك بخدا) اعمال نیك آنان به کلی حبط و محو گردیده است.

و اما «صراط»، راهی است به سوی بهشت که شریعت مقدس اسلام مبین و گویای اوست و آن راه در این عالم، امری است معنوی (و غیر قابل احساس ورؤیت و فاقد شکل و صورت و آن امر عبارت است از پیروی از دستورات شرع) ولی در عالم آخرت دارای صورتی است محسوس و مشهود (که همه کس آن را می بیند و بر روی آن عبور خواهند کرد و آن صورت، صورت اعمال و افعال نیك بندگان است که به شکل یك جادهٔ مستقیمی خودنمایی می کند) و خدای متعال (در مقام بیان صراط و اشاره به آن صورت محسوس اخروی در قرآن مجید) می گوید «و ان هذا صراطی مستقیماً فاتّبعوه ولاتَتّبِعوا السُّبُلَ فَتَفَرّقَ بکم عن سبیله» (سورهٔ انعام، آیهٔ ۱۵۳) این است راهٔ راستی که شما ابسوی من رهنمون است. از این راه پیروی کنید و طرق دیگری را غیو از این طریق نپویید که شما را از راه راست منحرف می کند.

و چون پیغمبر اکرم (ص) این آیه را تلاوت نمود نخست خط مستقیمی روی زمین کشید

وسپس در اطراف و جوانب خود خطوط دیگری کشید. پس خط مستقیم همان صراط توحیدی است که جمیع انبیا و پیروان آنان آن را پیمودند و خطوط معوج راهها و روشهای اهل ضلال و گمراهان است و از برای شخص مشرك (به شرك جلی یا به شرك خفی) گامی بر روی صراط توحید نیست هر چند گاهی بر صراط وجود گذاشته است (و از این فیض بهره و نصیبی داراست زیرا هر چند مشرك است ولی اجمالا برای عالم وجود مبدائی قایل است). و شخص موحد هر چند فاسق و گناه کار باشد در آتش جهنم مخلد نخواهد بود، بلکه روز قیامت او را می گیرند و از اعمال ورفتار او پرسش و مؤاخذه می کنند و او را (به ازای اعمال ورفتار ناپسندش) عذاب و عقاب خواهند نمود.

و باید دانست که صراط بر متن جهنم قرار دارد وقدری در جهنم فرورفته است وقلابهایی که در اطراف صراط گذاشته شده اند وسیله ای است که بدانها گناهکاران را بر روی صراط نگاه می دارند و چون صراط در روی آتش و متن جهنم قرار دارد و راهی برای رفتن به سوی بهشت جز از طریق صراط نیست لذا خدای متعال در قرآن مجید می گوید «وانْ مِنکم اِلاّ واردُها کان علی ربّك حَتْماً مَقضیّا» (سورهٔ مریم، آیهٔ ۷۱) نیست احدی از شما مگر آنکه وارد جهنم خواهد شد و این امری است که انجام آن برخدا حتم و ضروری است (و در علم ازلی ثابت و مسلم است) و این قلابها و طنابها وشوکها (که در اطراف و جوانب صراط قرار داده شده اند چنانکه در حدیث مروی از رسول اکرم ـ ص ـ آمده است) همگی کنایه ازصور اعمال بنی آدم یعنی قیود و تعلقات ودلبستگیهای به امور دنیوی است (که در دار دنیا پای بند آنان ومانع از سیر وسلوك بر صراط عبودیت و معرفت بوده و) درآخرت آنان را بر روی صراط نگاه می دارد و بدین علت نمی توانند به بهشت بروند و نه در جهنم سقوط می کنند (بلکه مابین بهشت و جهنم معلق و سرگردانند) تامگر شفاعت آن کس که خدا به او اجازه شفاعت داده است شامل حال او گردد.

پس هر کس که در دار دنیا از آن قیود و تعلقات (صرف نظر کرد و) از این موانع گذشت (و بر روی صراط معرفت وانسانیت براه افتاد) خدا درآخرت از خطاهای آنان نیز صرف نظر خواهد کرد و هر کس در این دنیا شخص مدیون و بدهکار فقیری را مهلت داد (و از وی مطالبه نکرد) خدا در آخرت نیز به او مهلت می دهد (تا به آسانی از صراط عبور کند) و هر کس در این عالم جرم و خطای کسی را بخشید خدا در آخرت جرم و خطاهای او را می بخشد و هر کس حق خود را در این عالم به نحو تام واتّم از بندگان خدا گرفت (و از ذرة المثقالی صرف نظر نکرد) خدا نیز درآخرت حق خویشتن را از وی باتمام خواهد گرفت (و از ذرة المثقالی از جرایم و خطاهای وی صرف نظر نخواهد کرد) و هر کس در این عالم (در هر امری) بر این امت به شدت و خشونت رفتار نمود خدا نیز درآخرت با او به شدت و خشونت رفتار خواهد کرد، همان طور که این مطلب در حدیث منقول از پیامبر اکرم (ص) بدین مضمون آمده است و عبارت حدیث این است «انما

هی اعمالکم تُرَدّ الیکم فالتزموا مکارمَ الاخلاق هو غدا یعاملکم بما عاملتم به عباده» یعنی ای مردم آنچه که درمورد بهشت و جهنم و صراط و ثواب و عقاب گفتیم همگی صور اعمال و افعالی است که در دنیا انجام داده اید که فردای قیامت به شما بازگردانیده می شوند. پس تا می توانید ملتزم به مکارم اخلاق شوید که خدای شما فردای قیامت با شما همان گونه رفتار می کند که با بندگان او رفتار نموده اید.

و اما «اعراف»، سور و سدی است مابین بهشت و جهنم (که دارای باطن و ظاهری است) و باطن آن که رو به جانب بهشت است و بهشت در جنب آن قرار گرفته است، محل رحمت و عنایت پروردگار است و ظاهر آن که رو به جانب جهنم است و جهنم در جنب آن قرار گرفته است، مرکز عذاب و مقر سخط و خشم خدا است و این سور یعنی اعراف جایگاهی است برای آنان که دو کفهٔ ترازوی اعمال آنها متساویند (و هیچکدام بردیگری رجحان و برتری ندارد) و ایشان با چشمی به طرف جهنم و با چشم دیگری به طرف بهشت می نگرند و برای ایشان عملی که موجب رجحان یکی از دو کفهٔ ترازوی اعمال و دخول در یکی از بهشت و یا جهنم باشد نیست و اگر (در آن مقام به مقتضای لطف و کرم الهی)، به سجود یعنی به قسمتی از تکالیف باقی مانده در روز قیامت دعوت شوند (دعوت الهی را از جان و دل می پذیرند) بی درنگ به سجده می روند (و آن تکلیف باقی مانده را انجام می دهند، با آنکه روز قیامت روز انجام تکلیف نیست) و بدین علت کفهٔ میزان حسنات آنان (بر کفهٔ سیئآت رجحان پیدا می کند پس داخل در بهشت می شوند.

و اگر ذره ای (از اعمال نیك یا بد) به طرف یکی از دو کفهٔ ترازوی اعمال اضافه گردد، به همان مقدار بر کفهٔ دیگر رجحان پیدا می کند، پس ایشان در کرم و عدل خدا طمع می کنند (و بدان امیدوار می شوند) و ناچار در کلمهٔ «لااله الاالله» (که آن را در دار دنیا کرارا به زبان جاری کرده اند) عنایت و توجهی است نسبت به گویندهٔ آن (و همین کلمه سبب رجحان کفهٔ حسنات او می شود و بالأخره داخل در بهشت می گردد). زیرا خدای متعال در قرآن مجید در حق آنان می گوید «وعلی الاعراف رجالٌ یُعْرَفون کلا بسیماهم» (سورهٔ اعراف، آیهٔ ۴۶).

و اما «ذبح موت» (بدین گونه است) که خدای متعال در روز قیامت آن را به صورت گوسفندی ظاهر می کند و حضرت یحیی علیه السلام می آید در حالتی که به دست او کاردی است، سپس آن گوسفند را به پهلو می خواباند و آن را ذبح می کند سپس گوینده ای با صدای بلند می گوید ای اهل بهشت شما برای همیشه در بهشت مخلد خواهید بود. و از این به بعد مرگ شما را نابود نخواهد نمود و ای اهل جهنم شما نیز همیشه در جهنم مخلدید و مرگ و نابودی برای شما نخواهد بود و در آن روز بجز اهل جهنم احدی در جهنم نخواهد بود و آن روز را «یوم الحسرة» نامیده اند بدین جهت که آن روز به عنوان روز خلود هر دو طایفه درمقر خویش ظاهر و

آشکار می گردد (و نمایشگر این است که هر دو طایفهٔ اهل بهشت و اهل جهنم درمقر خویش برای همیشه مخلداند. زیرا کلمهٔ حسر به فتح سین به معنای ظهر یعنی آشکار گردیدن آمده است).

پس اهل بهشت هنگامی که در دار دنیا مرگ را مشاهده می کنند (که به سراغ آنان آمده است) بی اندازه مسرور و خوشحال میشوند و به او می گویند خدا قدم تو را برای ما میمون و مبارك قرار داده زیرا تو ما را از شرور و آلام زندگانی در دنیا رهایی بخشیدی و تو بهترین کسی هستی که اکنون بر ما وارد شده ای و نیکوترین هدیه ای هستی که خدا برای ما فرستاده است و اما اهل جهنم هنگامی که مرگ را به چشم خود می بینند که به سراغ آنان آمده است فوق العاده از مشاهدهٔ آن ترسان و نالان می شوند و به او می گویند تو بدترین چیزی هستی که برما وارد شده ای و مابین ما و عیش و سرور و لذایذی که در دار دنیا داشتیم حایل گشتی. سپس می گویند با این حال امید است که ما را بمیرانی و از این زندگانی مقرون با رنج و آلام رهایی بخشی.

سپس درهای جهنم بر روی اهل جهنم به شدت بسته می شوند و هیچگاه بازنمی شوند و جهنم بر اهل جهنم محیط و منطبق می گردد و برخی بر روی برخی دیگر قرار می گیرند تا فشار بر آنان بیشتر وارد گردد و شعله های آتش از شدت طغیان و غلیان از قعر جهنم به سطح بالا و از سطح بالا به قعر آن زیر و رو می شوند و افراد گنه کار با شیاطین اغواکننده آنان در وسط شعله های آتش جهنم همچون قطعات گوشت در دیگی که در زیر آن آتش انبوهی افروخته اند دیده می شوند همان طور که در آیهٔ شریفهٔ «یغلی فی البطون، کغلی الحمیم» (سورهٔ دخان، آیات ۴۵ـ۴۶) به آن اشاره شده است. پس جهنم اهل خود را (همچون قطعات گوشت توصیف شده) زیر و رو می کند و بالا و پایین می برد و برای تجدید عذاب، پوستهای سوخته و گداخته شده به آتش را مجددا به پوستهای تازه تبدیل می کند. همان طور که آیهٔ شریفهٔ «کلّما خَبَت زِدنا هم سعیرا» (سورهٔ إسراء، آیهٔ ۹۷) به آن دلالت می کند.

و اما «مأدُبه» (به فتح میم و ضم دال که در لغت به معنای طعامی است که برای دعوت و ضیافت تهیه می شود و یا خوانچه ای که برای عروس ترتیب داده می شود) مجموعه ای است از طعامهای گوناگون لذیذ و گوارا برای اهل بهشت و در آن مجموعه طعام، دِرْمَکه (به کسر دال و سکون راء «یعنی آرد سفید خالص (که دوبار در ظرفی مانند الك و یا غربیل بیخته و تصفیه شده است) نیز وجود دارد و اهل بهشت از آن طعام تناول می کنند و در همان زمان، اهل جهنم در یك مَنْدَبه (به فتح میم و سکون نون یعنی مجلس سوگواری و عزاداری) به دورهم می نشینند. پس اهل بهشت همواره در مأدُبه ها (به عیش و سرور و خوردن طعامهای لذیذ و گوارا مشغولند) و اهل جهنم در مَنْدَبه ها (به سوگواری و غم و اندوه دوریکدیگر جمع می شوند).

و طعام اهل بهشت در مأدبه، خلاصه و عصاره ای است از کبد ماهی (و تعبیر کبد ماهی

چنانکه در حدیث مروی از رسول اکرم ـ ص ـ آمده است) به علت مناسبت حیات ناشی از عنصر آب یا حیوان بحری (یعنی ماهی) و کبد (بر اساس علم تشریح) خود نیز خانه و آشیانهٔ خون است و خون به علت اشتمال آن بر روح حیوانی، مرکب و مقر جولان حیات است پس تعبیر به کبد (که در حقیقت منبع حیات حیوان است) بشارت حیات و زندگانی جاوید برای اهل بهشت است. و طعام اهل جهنم در مندبه، طحال گاو است و طحال خانه و محل مواد و اشیاء ناپاك مردود و پلید است که در آن، اجزاء و مواد ناپاك و پلید بدن و خونهای فاسد ناشی از کبد پس از تصفیه، جمع و مستقر می گردند.

و ثور حیوانی است خاکی طبع که طبیعت او سرد و خشك است و زمین (بر اساس ظواهر حدیث منقول از رسول اکرم ـ ص ـ) بر روی شاخ گاو قرار گرفته و جهنم به صورت گاومیش نمایان می گردد. پس طحال گاو (که در حدیث منقول از آن به عنوان طعام اهل جهنم یاد شده است) دارای مناسبت زیادی بلکه مناسبترین تعبیری است که می توان گفت. زیرا در طحال (به علت صلابت مواد موجود در آن) خاصیت دوام و بقا وجود دارد و لذا اهل جهنم (با خوردن آن همواره زنده اند و) هیچگاه نمی میرند و نیز در آن مواد پلید بدن جمع می گردد و بدین علت (با خوردن آن) قادر بر ادامه حیات نیستند. پس خوردن آن موجب مرض و ناراحتی است (و در عین حال مایهٔ حیات). سپس اهل جهنم داخل در جهنم و اهل بهشت داخل در بهشت می شوند و به مضمون آیهٔ شریفهٔ «فما هم منها بمُخرَجین» (سورهٔ حجر، آیهٔ ۴۸) هیچکدام از جایگاه خود خارج نمی شوند.

اشراق شانزدهم: در بیان کیفیت خلود اهل جهنم که حقیقتاً شایستهٔ آنند در آن

این مسئله ای است بسیار مشکل که محل خلاف و نزاع مابین علمای رسوم (و پیروان ظواهر آیات و نصوص روایات) و علمای کشف و شهود است؛ و همچنین مابین اهل کشف و شهود نیز اختلاف است در اینکه آیا عذاب و عقاب برای اهل عذاب و عقاب الی الابد ثابت و باقی است یا اینکه بالأخره در جهنم (پس از سالها سوختن و گداختن در آتش) نوعی خلاصی و رهایی از عذاب و عقاب خواهد بود و نعیم الهی نصیب آنان خواهد شد و بالأخره مدت عذاب و عقاب آنان به زمانی منتهی خواهد گردید. ولی همگی بالاتفاق معتقدند به اینکه کفار (که اصولا معتقد به وجود خدا نبوده اند و ایجاد عالم را به طبیعت بیشعور و یا به دهر نسبت می دهند) برای همیشه در جهنم مخلد و گرفتار عذاب اند. زیرا برای هر یك از بهشت که دار ثواب و جهنم که دار عقاب است اهل و سکنه ای است که باید آنجا را از وجود خویش پر کنند و سبب عمران و آبادی آن باشند. و ضمنا اصول و قوانین حکمت و فلسفه دال بر این است که قسر بر هیچ طبیعتی دوام و ثبات ابدی ندارد و اینکه برای هر موجودی غایت و نهایتی است که بالاخره روزی بدان خواهد

رسید (و آن غایت در افراد بشر عبارت است از نیل به مرتبهٔ کمال و رهایی از نقایصی که موجب بعد و حرمان و عذاب و عقاب اند) و رحمت الهی شامل هر چیزی است (و هیچ چیزی محروم مطلق از رحمت حق نخواهد بود) همان طور که در آیهٔ شریفهٔ «عذابی اُصیبُ به من اشاء و رَحمتی وَسِعَتْ کلَّ شیءٍ» (عذاب من به هر کس که بخواهم می رسد و رحمتم بر همه چیز و همه کس گسترده است ـ سورهٔ اعراف، آیهٔ ۱۵۶) بدان تصریح شده است.

ولی در مقابل آن اصول، در نزد ما نیز اصول و قوانینی است که دلالت می کند بر اینکه جهنم و عذاب و آلام و شرور موجود در آن برای اهل جهنم دایمی و ابدی است همان طور که بهشت و نعمتها و خیرات و لذاید حاصل در آن برای اهل بهشت دایمی و ابدی است هر چند دوام در هر کدام به معنای دیگری است و شما خود می دانید که نظام دنیا (که پست ترین عوالم وجود است) استقرار نمی یابد مگر به وجود نفوسی دارای غلظت و شقاوت و قلوبی دارای شقاوت و قساوت (که به حکم ذات و فطرت آغشته به غلظت و شقاوت و قساوت، مرتکب مظالم و تجاوز به حقوق و حدود و نوامیس دیگران می شوند که همه از خصوصیات و لوازم نظام دنیوی است).

و اگر همه مردم با داشتن نفوسی پرهیزگار و دلهایی ترسان از عقاب الهی اهل سعادت بودند (و هیچ گونه ظلم و شقاوت و قساوت و تعدی و تجاوزی در دار دنیا نمی بود) هر آینه نظام دنیا به علت نبودن افرادی ظالم و ستمکار و مرتکب اعمالی مناسب با سازمان این نظام از قبیل فراعنه و دجال صفتان و انسانهای شیطان صفت فریبنده و مکار و نفوس بهیمیه ای مانند جهال کفار، مختل و معطل می گردید (زیرا هر چند بسیاری از اعمال و افعال آنان ظلم و طغیان و گناه و عصیان است ولی در عین حال مناسب با نظام دنیا و حفظ حدود و پاره ای از ضروریات حیات دنیوی است) و در حدیث آمده است که خدا میفرماید «انّی جَعَلْتُ معصیةَ آدمَ سبباً لعمارةِ العالم» یعنی من گناهان بنی آدم را سبب بقای نظام دنیا و موجب عمران و آبادی آن عالم قرار دادم. و در قرآن مجید می گوید «ولو شِئْنا لآتینا کلَّ نفسٍ هُدیها ولکن حقَّ القولُ مِنّی لاملئَنَّ جهنمَ من الجنةِ والنّاسِ اجمعین» (سورهٔ سجده، آیهٔ ۱۳) یعنی اگر ما می خواستیم هر آینه راه هدایت و رستگاری را بهر نفسی نشان می دادیم و او را بدان رهبری می کردیم لکن سخنی براستی و حقیقت گفته ایم و آن سخن این است که ما جهنم را از جن و انس پر خواهیم کرد و همه در آن جای و مأوایی دارند.

پس بودن هر دو طایفهٔ جن و انس در یك طبقه و درجه (بدین معنی که هیچگونه اختلاف و تفاوت و تفاضلی مابین نفوس افراد نباشد و همگی در یك درجه و مرتبه از سعادت و یا شقاوت باشند) منافی حکمت الهی و موجب اهمال و تعطیل سایر طبقات و درجات ممکن الوقوع در عالم امکانات و ابقای آنها در سرحد قوه بدون آنکه از قوه به فعلیت برسند و باعث خلو اکثر مراتب ممکنه سعادت و یا شقاوت از صاحبان و شایستگان آن مراتب خواهد بود (در حالی که

حکمت بالغهٔ الهیه ومدبر ومدبر اعظم عالم چنین اقتضا می کند که هر مرتبه ای ازمراتب وجود در صحنهٔ امکان به منصه ظهور برسد و هر امر بالقوه ای به فعلیت گراید و هیچ امر ممکن الوجودی در محدودهٔ قوه و امکان صرف باقی نماند).

پس ممکن نیست که نظام عالم به راه بیافتد مگر با وجود یك سلسله امور پستی که دراین عالم مورد نیاز زندگی است و اهل ظلمت و حجاب بدانها اقدام می کنند و گمراهان و اهل قساوت وشقاوت و دورماندگان از دار کرامت و مقر نور و محبت از آنها لذت می برند. پس درحکمت حَقّه و تدابیر الهیه لازم وواجب است که تفاوت و اختلافی ازحیث قوت وضعف وصفا و کدورت، در استعدادات نفوس جهت نیل به مراتب درجات (سعادت و شقاوت) وجود داشته باشد (تا بدین علت نفوس متفاوتی در اوصاف و اخلاق وسجایا پدید آیند) ونیز به موجب قضای الهی لازم نافذومؤثر درقدر، حکم وفرمان الهی به وجود سعدا و اشقیا با هم ثابت ومبرهن گردد.

پس هنگامی که (طبق اصول و قوانین فلسفی) وجود هر طایفه ای (از سعدا و اشقیا) برحسب قضای نافذ الهی و به مقتضای ظهور اسمی از اسماء ربانی (در مظهری از مظاهر مناسب با آن اسم) بوده باشد، بنابراین برای وجود آنها غایاتی طبیعی ومنازلی ذاتی وفطری است و مسلم است که رجوع و بازگشت به امور ذاتی که فطری و جبلی اشیا و اشخاص اند امری لذیذ وملایم باطبع آنها است، هرچند مدت طولانی وزمان بسیاری ازآن غایات مفارقت داشته وزمان طویلی (یعنی ازآغاز خلقت تا ظهور روز قیامت) مابین آن اشیاء و غایات طبیعی و منازل فطری وسکونت و استقرار درآنها حایل وفاصل شده باشد وخدای متعال به جمیع اسماء درجمیع مقامات ومراتب (عالیه ومتوسطه وسافله) وجود تجلی می کند (واز تجلی اودرهر مقام و مرتبه ای مظهری از مظاهر اسماء و صفات به عرصه وجود قدم می نهد).

پس او هم رحمن است (که به مقتضای این اسم ورحمت رحمانیه فیضش عام وشامل کلیهٔ موجودات است) وهم رحیم است (که به مقتضای این اسم ورحمت رحیمیه، مراحم وعنایاتی خاص نسبت به اهل سعادت و سلاك راه حقیقت دارد) و او هم عزیز است (که به مقتضای این اسم بر اورنگ لطف و عفو و جود و کرم تکیه می زند و هر مستعدی را به آنچه شایستهٔ اوست می رساند) وهم قهار است (که به مقتضای این اسم هر عاصی و متخلفی را کیفر می دهد).

و یکی از اهل کشف و شهود (محیی الدین عربی در کتاب فتوحات مکیه) می گوید روز قیامت هرکدام ازاهل بهشت وجهنم داخل درمقر خود می شوند اما سعدا و اهل بهشت به فضل و کرم خدا (نه براساس اعمال و افعال نیك و طاعات و عبادات زیرا گفته اند «العبد ومافی یده کان لمولاه») یعنی بنده و آنچه که دردست اوست متعلق به مولای اوست. پس بنده ازخود چیزی ندارد و مالك هیچ چیزی نیست تا به واسطهٔ آن استحقاق دخول در بهشت و کرامت الهی پیدا کند) و اما اشقیا و اهل جهنم به حکم عدل الهی (که مقتضی کیفر و تعذیب بندهٔ متخلف است). و

هر طایفه به سبب اعمال نیك و بد خود در بهشت و یا جهنم وارد می شوند و به علت نیت (و قصد ادامهٔ اعمال وافعال خویش) در بهشت و یا جهنم مخلد می شوند (نه به سبب تعداد اعمال و افعال).

پس درد و الم ناشی از عذاب، کیفر اعمال آنان را به مقداری که درمدت عمر وزندگانی در دنیا به حالت شرك باقی مانده بودند، به آنان می‌رساند (نه بیش و نه کم) وچون مدت کیفر و عذاب براساس مدت بقا بر شرك وکفر سپری شد، خدا برای آنان نعمت وآسایشی درآن محلی که درآنجا مخلداند قرار می دهد، به حیثی که اگر داخل در بهشت شوند، متألم ومتأذی می شوند زیرا ورود در بهشت و نعم موجود در آن موافق با طبع و فطرت ذاتی آنان نیست. پس آنان در جهنم از آتش و زمهریر و نیش مار و عقرب لذت می برند (و عذاب برآنها عذب و گوارا می گردد) همان طور که اهل بهشت ازسایه های درختان سرسبز وخرم ونورورروشنایی وملاعبه با حوریان بهشتی لذت می برند زیرا طینت وطبیعت پاك آنان چنین اقتضا می کند. آیا نمی بینید که جُعَل دارای طبیعتی است که از بوی معطر گل متأذی می گردد و از بوی گندیده متعفن لذت می برد و آدم تب‌دار از بوی مُشك ناراحت می شود.

پس ادراك لذات تابع آن است که آن امر که مورد لذت اوست، ملایم ومناسب با جوهر ذات و فطرت او باشد و آلام ودردها نیز تابع آن است که آن امر دردناك ملایم با طبع وذات نباشد؛ ودر کتاب *فتوحات مکیه* ازقول بعضی از اهل کشف چنین نقل می کند که اهل جهنم (پس ازمدتی بالأخره) به بهشت می روند تا آنجا که دیگر احدی ازافراد بشر در جهنم باقی نمی ماند ودرهای جهنم به روی یکدیگر باز و بسته می شوند (مانند خانهٔ متروکی که با وزیدن باد درهای آن باز و بسته می شود) ودرقعر جهنم، جرجیر (یعنی علفهای هرزه خشکیده) می رویند وخدا برای سکونت در جهنم اهلی که شایستهٔ آنند می آفرینند تا آن را پر کنند.

قیصری درشرح کتاب *فصوص الحکم* (تألیف محیی الدین عربی) می گوید بدان که آن کس که چشم خویش را با نور معرفت سرمه کشیده می داند که سرتاسر عالم (اعم ازعقول و نفوس و ارواح عالیه و انسان وحیوان و نبات وجماد) همگی بندگان مطیع وفرمانبر خدایند (و دائما در عبادت و اطاعت و اجرای اوامر اویند) و برای موجودات عالم، وجود و صفت فعلی نیست مگر به حول وقوت خداوند وهمگی محتاج به رحمت اویند واورحمان ورحیم است. واز خصوصیات کسی که موصوف به صفت رحمانیت ورحیمیت است این است که احدی را برای همیشه و الی الابد عذاب و عقاب نکنند و این مقدار از عذاب (که در شریعت خبر داده اند) نیز (نه به قصد ایذا و تلافی و یا تشفی از تخلف و عصیان و ارتکاب جرایم گنهکاران است بلکه) برای رسانیدن آنان بدان کمالی است که برای آنان درنظر گرفته شده است. همان طور که طلا و نقره را به وسیلهٔ آتش درکوره ذوب می کنند به قصد رهایی و تهذیب آنها ازمواد خارجی که آنها

را مکدر ساخته و موجب نقصان عیار و مقدار ارزش آنها شده اند. پس عذاب و عقاب، متضمن لطف (بلکه عین لطف وفضل و کرم) است چنانکه شاعر دراین مورد و نظیر آن می گوید «وتعذیبُکم عذبٌ و سُخْطکم رضیٰ / و قطعکُم وصلٌ و جورُکم عدلٌ».

ویکی ازمحققین ازاهل کشف در کتاب خود نوشته است که ازجمله احوال وخصوصیاتی که کلیهٔ خلایق بر آن مفطور اند این است که بجز خدای یگانه را ستایش نکنند و این ستایش، ستایش ذاتی و این عبادت عبادت فطری است (بلکه هرموجودی در هر حال وصفتی وطینت وفطرتی ودرهر نوع تحول و حرکتی که هست درحقیقت به عبادت واطاعت پروردگار مشغول است و او را ستایش می کند و اوامر و فرمانهای او را در نظام کلی عالم وجود به موقع اجرا می گذارد) و خدای متعال (درقرآن مجید در تأیید این مطلب) می گوید «وقضی ربك ان لاتعبدوا الاالله» ـ سورهٔ اسراء، آیهٔ ۲۳ ـ (پروردگار تو ای محمد فرمان داد که پرستش نکنید مگر خدا را زیرا مبدأ ومنشأ هر فعل واثری وجود است ووجود هر موجودی مستقیما ویا به واسطه از ناحیهٔ اوست).

وما قبلا گفتیم که جمیع حرکات وتحولات وانتقالات درموجوداتی که یا صاحب طبیعت و یا دارای نفس اند، متوجه به سوی خدا و به حول و قوهٔ او ودرطریقهٔ طاعت و عبادت اوست و هر انسانی به حکم فطرت داخل در جملهٔ سالکان راه خدا است و اما برحسب اختیار و اراده و هوای نفس (ازدو حال بیرون نیست یا اینکه اهل سعادت است و یا اهل شقاوت. پس) اگر از اهل سعادت وازرمرهٔ سعدا باشد واضح ومسلم است که به موجب سعی و کوشش وتوجه به خدا هر آن برقرب ومنزلت اوقرب ومنزلتی افزوده می گردد وبر سیر وسلوك فطری وجبلی او سعی وامعان وجنبشی سریعتر اضافه می گردد. و اما اگر از اهل شقاوت و ازجملهٔ اشقیا و کفار باشد ویا ازدستهٔ جهال ونادانانی باشد که مُهر جهل بردلهای آنان زده شده وکر وکور ولال وعاری از درك وفهم وتعقل اند، پس او مانند چهارپایان و بهایم از اصول و معارف حَقّهٔ دین هیچ نمی فهمد وفاقد قوه وقدرت وصول به عالم یقین است، همان طورکه در آیهٔ شریفهٔ «ولو عَلِمَ اللهُ فیهم خیراً لَأَسْمَعَهم» (سورهٔ انفال، آیهٔ ۲۳) آمده است که اگر شایستهٔ درك علوم ومعارف الهی بودند ودر وجود آنان نشانه ای از خیر و صلاح و سعادت بود، خدا آنان را ارشاد می فرمود. و غرض از وجود او در این عالم حراثت دنیا و آبیاری درخت طبیعت است و هیچ سهم و نصیبی از عالم آخرت ودارکرامت ندارد. او فقط شایستهٔ قدم زدن در چراگاه حیوانات ودرندگان است وبدان گونه که حیوانات ودرندگان محشور می شوند، محشور خواهد شد، وهمان عذاب ویا نعیمی که برای حیوانات و درندگان مقرر گردیده است، برای او نیز مقرر گردیده است.

واما اگر (ازدستهٔ جهال ونادانان و بهایم صفتان نباشد بلکه با علم وشعور وشایستگی درك اصول ومعارف الهیه وانقیاد دربرابر قوانین الهی) ازاهل نفاق وشقاق وبه علت خبث باطن از

جملهٔ مردودین ازحریم فطرت توحید ورانده شدگان ازآسمان رحمت وعنایت الهی باشد، این چنین کسی به علت انحراف ازفطرت توحید ومعرفت وسقوط در گودال عصیان وطغیان که مقابل ومخالف با فطرت وهویت وجودیهٔ اوست، دچار عذاب الیم خواهد شد، ودرجه واندازهٔ عذاب وی به مقدار نزول و بعد او از دار کرامت و سماء رحمت و عنایت وسقوط او در جهنم طبیعت است. لکن در عین حال، رحمت الهی واسع وشامل هرکسی است وفطرت اولیه (که فطرت توحید وفطرتی است که خدای متعال کلیهٔ خلایق رابر آن فطرت آفریده است) باقی و بجا است ودرك آلام وعذاب دال بر وجود جوهر اصلی (یعنی نفس ناطقهٔ فایض ازعالم علوی) است که (همواره در برابر اوصاف و احوال عارض و منافی با جوهر اصلی خود) مقاومت و پایداری کرده و می کند (و او را به سوی عالم قدس و عالم علوی کشانده و می کشاند).

وبادلایلی که درمحل خود گفته شده ثابت گردیده است که تضاد ومقاومت مابین متضادین دایمی و یا اکثری الوجود نیست. پس ناچار یا به فساد و تباهی یکی از طرفین تضاد و یا به خلاصی ورهایی به اصل وجوهر خویش منتهی می گردد؛ لکن جوهر نفسانی انسان قابل فساد وتباهی نیست واگر فاسد ونابود گردد ازعذاب رهایی می یابد وحال آنکه خدا درقرآن مجید درباره آنان می گوید «لایَمُوتُ فیها ولایحیی» (سورهٔ اعلی، آیهٔ ۱۳) یعنی نه می میرد مانند مردن بهایم وحشرات (تاکه دیگر آلام وشداید اخروی را ادراك نکند) ونه زنده می ماند مانند زنده بودن سعدا ونیکوکاران و عقلا (تاکه ازنعیم الهی وپاداشهای خاص اهل سعادت لذت ببرد، پس بالأخره مشمول رحمت و عنایت الهی می گردد).

و ازجمله اموری که صاحب کتاب *فتوحات* برای اثبات مدعای خویش بدان استدلال نموده است (وثابت نموده است که خلود درجهنم به معنای ادامهٔ عذاب وعقاب وجود ندارد) آیهٔ شریفهٔ «اولئك اصحابُ النّارِهُم فیها خالِدُون» (سورهٔ بقره، آیهٔ ۲۵۷) می باشد (که صریحاً دلالت بر خلود اهل جهنم دارد) وهمچنین حدیث منقول ازپیامبر اکرم ـ ص ـ که می گوید «ولم یبق فی النار الا اهلها الذین هم اهلها»، باقی نمی ماند درجهنم مگر اهل جهنم که واقعاً وحقیقتاً اهل جهنم اند. واستدلال به این آیه واین حدیث بدین جهت است که شدیدترین عقوبت برای هرکسی مفارقت وجدائی ازوطن مألوف ومورد علاقهٔ اوست. پس اگر اهل جهنم ازجهنم (که به مقتضای طینت وفطرت وطن مألوف آنان است) بیرون روند هرآینه ازمفارقت وجدایی ازآن وطن مألوف که اهل و شایستهٔ آنند رنج می برند درحالی که خدای متعال آنان را برای همین نشأه و موطنی که به حکم فطرت، الفت و علاقه به آن دارند آفریده است (پس خلود آنان در جهنم به معنای خلود درموطن عذاب وعقاب ورنج والم نیست، بلکه آنان پس ازتصفیه وتهذیب ازگناهان وجرایم خویش درموطنی که موردالفت وعلاقهٔ آنان است به سر می برند وازبودن درآن موطن مألوف لذت می برند)

و نیز در کتاب فتوحات می گوید پس درروز قیامت هردو خانه (یعنی خانهٔ بهشت و خانهٔ جهنم) به ورود افراد شایسته درآنها معمور می گردند و رحمت حق بر غضب وی سبقت و برتری می جوید و هر چیزی را فرا می گیرد حتی جهنم و کسانی که در جهنم اند. و ما افراد بشر در نوع خود اشخاصی را از آنان که صفت رحم و شفقت با ذاتشان سر شته شده است، یافته ایم که اگر خدا به آنان اجازهٔ دخالت و نظارت در امور بندگان را بدهد، به طور کلی عذاب ورنج و الم را از صحنهٔ عالم بیرون می برند (ورحم و شفقت آنان همه چیز و همه کس را فرا می گیرد) و مسلم است که خدای متعال این صفت کمال را به آنان داده و بخشندهٔ کمال، احق و اولی و سزاوارتر به آن است و صاحب این صفت (یعنی صفت رحمت و شفقت)، من و امثال من اند با آنکه ما بندگان خدا و مخلوق او و دارای هوا وهوس و اغراض نفسانی می باشیم (و خدا خالق و آفرینندهٔ ما و عاری و مبری از هوا و هوس و اغراض نفسانی است) و شکی نیست در اینکه او نسبت به خلق خویش از ما رحیم تر و مهربانتر است و او خود در توصیف خود فرموده است که او ارحم الراحمین است.

پس شکی نیست در اینکه او نسبت به خلق خود از ما رحیم تر و مهر بان تر است و ما نیز در وجود خود بدین رحمت و عنایت فوق العاده الهی پی برده ایم و نیز از طرفی هم دلیل عقلی شاهد بر این است که نه طاعات و عبادات نفعی به او می دهد و نه معاصی و تخلفات زیانی به او می رساند و اینکه سیر و جریان هر امری در عالم به قضا و قدر اوست و اینکه خلق در عین اختیار مجبورند (و اختیارشان توأم با نوعی از جبر و اضطرار است) پس چگونه عذاب و عقاب بر بندگان گنه کار، جاوید خواهدبود، در حالتی که در حدیث آمده است) آخر من یشفع هو ارحم الراحمین، یعنی آخرین کسی که از گنهکاران شفاعت می کند همان خدای ارحم الراحمین است. پس آیاتی که درحق گنه کاران وارد شده وحاکی از تعذیب (و خلود آنان در جهنم) است حق و درست است و کلمات اهل کشف و شهود (که حاکی از عدم خلود عذاب است) منافی با آن آیات نخواهد بود زیرا عذاب بودن چیزی از جهتی، منافی با رحمت بودن آن از جهت دیگر نیست. پس ستایش و حمد و ثناء زیبندهٔ خدایی است که دایرهٔ رحمت او نسبت به اولیا و دوستان او بی نهایت وسیع و محیط است، درعین شدت و نقمت، و همچنین نقمت و عذاب او نسبت به دشمنان او شدید است، در عین سعت رحمت او.

شاهد سوم

در بیان عوالم سه گانه به نام دار دنیا و دار حساب و جزا و دار قرار و ثبات، به طور استیناف

اشراق اول: در بیان حصر عوالم وجود، با همه کثرت و تعدد موجودات، در سه نشأه

قبل از این گفتیم که موجود یا محسوس و یا متخیل ویا معقول است وبرای هر یك نشأه و عالمی است مخصوص به آن. پس عالم محسوسات همان عالم دنیا است و این عالم، دار حرکات و استحالات است و هرچه در اوست ناچار موجودی است دائماً در معرض تجدد و استحاله که هیچگاه اول و آغاز درجات و مراتب وجود او به آخرین درجات و مراتب اوملحق نمی گردد و اول آن تا به آخر آن به یك نواخت پایدار نمی ماند (زیرا درهیچ حدی درنگ نمی کند بلکه از هر حدی به حد دیگری انتقال می یابد، پس آغاز آن به انجام آن وبدایت آن به نهایت آن نمی رسد).

و عالم متخیلات یعنی عالم صور باطنیه نیز عالمی است که در جهت اشتمال بر جمیع صور لذت بخش و یا صور آزار دهندهٔ دردناك، عیناً نظیر و مطابق این عالم یعنی عالم محسوسات است با این فرق که صور باطنیهٔ لذت بخش و یا آزاردهنده به مراتب شدیدتر از صور محسوسات اند. زیرا این صور، لطیف تر وقویتر از صور محسوسات اند (و بنابراین لذت حاصل از تخیل بهشت و اشجار و انهار و حورالعین و غلمان و تجسم آنها در خیال، ودرد و الم ناشی از تخیل جهنم و مار و عقرب و زقوم موجود درآن و تجسم آنها درخیال، به مراتب شدیدتر و قویتر از لذت و یا درد و الم حاصل در دار دنیا و عالم محسوسات است).

پس این صور باطنیه منقسم می گردد به صوری (لذت بخش) به نام جنت و بهشت سعدا و به صوری (آزاردهنده و دردناك) به نام جهنم اشقیا. و اما (عالم معقولات یعنی) عالم آخرت محض (یعنی عاری از ماده و هر نوع صورتی اعم از حسی و خیالی)، عالم وحدت و جامعیت است، پس هر کثرتی (اعم از کثرت حسی و کثرت خیالی) که بدین عالم قدم می نهد، به علت شدت وحدت این عالم مضمحل و نابود می گردد (و به وحدت می پیوندد) وهر سایه و شبحی (که از آثار عالم کثرت است) از شدت نورانیت وتلألؤ ضیاء ودرخشش نوروحدت متلاشی و معدوم می گردد و تنها سابقون مقربون (یعنی صاحبان نفوس قُدسیه الهیه مانند انبیا و اولیا) به این عالم محشور می گردند وبدان راه می یابند. زیرا انیت و وجود خاص آنان فانی در وجود حق گردیده و اینان به وجود حقانی (خالص از هر نقص وقصور وقیود و حدود) متحقق شده اند، نه اصحاب یمین (وارباب طاعات و عبادات) که همواره مشغول مطالعه و مشاهدهٔ مظاهر اسماء و

صفات بوده (و بدین علت از مطالعه و مشاهدهٔ ذات محجوب مانده اند) زیرا التفات و توجه آنان به ذوات خویش که منور به نور رحمت الهی است باقی است (و این التفات و توجه مانع و حجابی است از التفات و توجه به ذات الهی) و اما اصحاب شمال که خویشتن را در دار دنیا به کند و زنجیر شهوات ولذایذ جسمانی محبوس و مقید ساخته اند ایشان به گودالهای طبیعت و درکات آن سقوط نموده و از آسمان رحمت به قعر چاه طبیعت نزول کرده و در محفل بُعد و حرمان با حزب شیطان نشسته اند.

اشراق دوم: در بیان آمدن ما از عالم روحانی بدین عالم جسمانی و تعیین حد و مرز این عالم و حد و مرز مافوق آن

بدان که ما از عالم روحانی بدین عالم جسمانی آمده ایم و حد و مرز این عالم جسمانی از مافوق (یعنی از محدبِ) فلك البروج (یعنی فلك هشتم که بر اساس هیئت بطلمیوس) در تحت (و یا به عبارت دیگر در جوف) فلك مستقیم (یعنی فلك نهم و به اصطلاح فلك اطلس و یا فلك الافلاك) قرار گرفته است می باشد. و اما حد و مرز آن عالم (یعنی عالم روحانی) از مافوق فلك اطلس که عبارت است از سدرة المنتهی که در آن بهشت و فردوس برین جایگزین است تا زیر مقام و مرتبهٔ قلم که عبارت است از عقل کلی، می باشد و آمدن ما از آن عالم روحانی بدین عالم جسمانی (نه از منزلگاه بهشت و فردوس برین بوده است، چنانکه بعضی از ظواهر آیات و احادیث چنین پنداشته اند بلکه) از ناحیهٔ جنت ذات الهی و موطن فیضان نور وجود ربانی (یعنی بهشت حقیقی و حظیرة القدس) است و آن موطن، مافوق آن عالم و این عالم است (که اصل کلیه موجودات و موطن تجلی نور وجود است) و اما این عالم عالم کردار و عمل است و آن عالم، عالم حساب و بررسی اعمال و پاداش و یا کیفر آنها است و بهشت جایگاه پاداش نیکوکاران است و در حدیث منقول از زعمای دین گفته اند: «الاحسانُ اَنْ تَعْبُدَالله کانَّك تَراه» حقیقت احسان و نیکوکاری این است که چنان خدا را پرستش و عبادت کنی که گویا او را به چشم خویش مشاهده می کنی. و اما جایگاه اشقیا و تبه کاران عبارت است از طبقات دوزخ و نازلترین طبقات دوزخ در زیر هفت دریا[11] بر روی یکدیگر انباشته شده قرار گرفته همان طور

۱۱. چنین به نظر می رسد که مقصود از هفت دریا هفت فلك مشهوراند که طبق هیئت بطلمیوس در جوف فلك هشتم، یعنی فلك ثوابت، قرار گرفته و در حقیقت، آنها حایل مابین حدت وشدت حرارت آتش جهنم و سکنهٔ کره زمین اند. چنانکه در حدیث آمده است که این آتش موجود در کرهٔ زمین، به هفتاد دریا و درجای دیگر به هفت دریا شسته شده است، آنگاه به کرهٔ زمین رسیده است. و یا اینکه مقصود از هفت دریا هفت مرتبهٔ عشق و اخلاص به خدا است چنانکه مولوی در مدح شیخ عطار می گوید (هفت شهر عشق را عطار گشت   ما هنوز اندر خم یك کوچه ایم) و مقصود این است که اگر کسی از هفت مرتبهٔ عشق و اخلاص به خدا سهمی نداشته باشد، شایستهٔ سوختن به آتش دوزخ است که مظهر قهر و سخط الهی است.ـم.

که در بعضی از اخبار و آثار منقول از ائمهٔ اطهار آمده است.

ضمنا باید دانست که آمدن ما از آن عالم بدین عالم (از لحاظ سیر و عبور در مراتب) مانند بازگشت ما از این عالم بدان عالم نیست (بدین معنی که کلیهٔ افراد در سیر نزولی از عالمی اعلی و منزل و مقامی اشرف به عالمی ادنی و منزلی اخس تنزل می کنیم، و کلیهٔ افراد در این سیر متساویند، و هیچ کس را در آن فضیلت و برتری بر دیگری نیست؛ ولی در سیر صعودی هر لحظه با قدم علم و عمل از عالمی پست و منزلی محدود به عالمی بالا و منزلی وسیعتر گام بر می داریم؛ و افراد انسان از حیث کمال و یا نقصان، فضیلت و رذیلت، شرف و خست مختلفند) و فرق مابین سیر نزولی بدین عالم و سیر صعودی بدان عالم بر نحوهٔ فرق مابین قوه و فعل و فرق مابین مجمل و مفصل است (زیرا کلیه افراد در سیر نزولی از حیث کمال و یا نقصان بالقوه اند، ولی در سیر صعودی در هر یکی از دو جهت بالفعل اند و نفس انسان به وسیلهٔ سعی و کوشش یا واجد کمال و فضیلت و یا فاقد کمال و فضیلت بوده و بالعکس واجد رذیلت است.

و همچنین نفس هر فردی در سیر نزولی نفسی است مجمل مانند لفظی که تاب و تحمل معانی مختلفی دارد و تا از مرتبهٔ اجمال به تفصیل نیاید معنای واقعی آن معلوم نخواهد شد) زیرا آمدن بدین عالم برای تزکیه و تطهیر و آزمایش است چنانکه در آیهٔ شریفهٔ «ولِيُمَحِّصَ الله الذينَ آمنوا و يَمْحَقَ الكافرين» (و خداوند مؤمنان را پالوده و کافران را نابود می گرداند ـ سورهٔ آل عمران، ۱۴۱) به آن اشاره شده است؛ و قبل از این گفته شد که نوع انسان در بدایت امر (یعنی در آغاز امر و سیر نزولی) متفق و متحداند و در نهایت امر (یعنی سیر صعودی و بازگشت به عالم آخرت) بر حسب اوصاف و احوال و اعمال، مختلف و متفاوتند. پس در آمدن بدین عالم نیکوکار و تبه کار یکی هستند و هیچ تفاوتی با هم ندارند و اما در بازگشت به آن عالم، هر کس که نیکوکار است یا به جنت اعمال و بهشت نیکوکاران می رود (در صورتی که از جملهٔ اصحاب یمین باشد) و یا به جنت صفات و قرب جوار الهی می رود (در صورتی که از صنف مقربین باشد).

و اما شخص تبه کار (پس از خروج از این عالم) همواره در تحت قشر و حجاب ذلت و خواری طبیعت و یا ذلت و خواری ناشی از هوا و هوسهای نفس باقی می ماند (و از چنگال آن رهایی نمی یابد) و بالاخره به درهٔ هولناك عذاب و یا در تحت جهنم طبیعت فرو می رود و الی الابد در آنجا باقی می ماند (و از مزایا و نعیم اخروی محروم می گردد) مگر آنکه خدا خواهد (که با لطف و عنایت خویش او را از آن قیود و علایق و موانع رهایی بخشد) زیرا پروردگار تو هر چه اراده کند انجام می دهد و ایشان در این هنگام نیازمندند به انجام یك سلسله اعمال و افعالی (از قبیل ذکر و خلوص و توجه به ساحت کبریا) که البته انجام آن اعمال بدون قصد و ارادهٔ آنان (بلکه به لطف و عنایت پروردگار) است تا که آنان به وسیلهٔ این اعمال به صوری که موافق با جوهر اصلی نفس است، نایل گردند و با آن صور انس پیدا کنند (والبته

همان طور که گفته شد انجام آن اعمال به اراده و اختیار آنها نیست، بلکه به لطف و عنایت پروردگار است که رحمت وجود و عنایت و عفو او حتی شامل گنه کاران است. زیرا ارادهٔ آنها بالذات مایل به انجام آن اعمال نبوده وگرنه در دار دنیا انجام می‌دادند، بلکه به حکم نیاز و ضرورت و با عنایت ولطف الهی است که منبع جود و کرم و غفار الذنوب و ستارالعیوب و خواستار وصول و ایصال هر نفسی به سعادت ابدی است).

پس معلوم شد که بشر برحسب فطرت اصلیه (یعنی جوهر نفس ناطقه). فوق اراده و فوق طبیعت است (زیرا اراده صفتی است عارض بر نفس هنگام انجام عملی پس از تصدیق به فایدهٔ آن و یا هنگام تردید مابین دو امری که یکی را به علتی بر دیگری ترجیح دهد و طبیعت حالت و کیفیتی است ناشی از اختلاط و امتزاج عناصر و تکوین از عناصر و مواد گوناگون و هردو از لوازم و عوارض و خصوصیات این عالم‌اند). لکن همین افراد بشر (با داشتن نفسی که برحسب فطرت اصلیه، فوق اراده و طبیعت است) در این روز یعنی در روزی که قدم بدین عالم می گذارند، محبوس در تحت عوامل و مقتضیات طبیعت و محدود و مقیداند در تحت قید عقل؛ عملی که بذر آن عبارت است از عمل سیاسی عقلی (یعنی اعمال و آداب وسننی که بر اساس سیاست عقلی نبوی وصادر ازمقام نبوت ورسالت وضامن سعادت دنیوی و اخروی بشر است نه سیاست وهمی نفسانی شهوانی به قصد استیلاء و قهر و حکومت بر مردم) تا اینکه آنان از ناحیهٔ انبیا و ارشاد و تعالیم سیاسی عقلی ایشان راه وروش استیناس به ماوراء طبیعت و عالم مافوق عالم مادی و انقیاد در تحت فرمان عقل عملی را که خود ازجملهٔ درجات و مراتب بهشت وصور نیك و فریبنده موجود درآن است فرا گیرند و به ذکر خدا تعلق خاطر و اطمینان حاصل کنند ودرون خویش را به انوار و تجلیات عالم ملکوت روشن سازند تا بدین روشنایی طریق سیر و سلوك در صراط بر آنان آشکار گردد. همان طور که درآیهٔ شریفهٔ «یسعی نورُهم بینَ ایدیهم و بأیمانهم» (نورشان درپیشاپیش آنها و دست راستشان تابان و شتابان است ـ سورهٔ تحریم، آیهٔ ۸) بآن اشاره شده است، تا که از قیود طبیعت به جانب حضرت ربوبیت رهسپار شوند. زیرا آنان بدان وسیله که گفتیم از محبسهای برازخ (یعنی برزخ دنیوی که مدفن آنها بوده وهمچنین ازبرازخ اخروی یعنی عالم صور برزخیه که حد فاصل بین دنیا و آخرت است) رهایی یافته و شایستهٔ سیر و سلوك به جانب حضرت الوهیت شده‌اند. همان طور که درآیهٔ شریفهٔ «فاذا هم من الاجداث الی ربهم ینسلون» (آنگاه ازگورها برخاسته به سوی پروردگار خویش می شتابند ـ سورهٔ یس، آیهٔ ۵۱) به آن تصریح شده است.

اشراق سوم: در بیان ملاقات ملائکه پس از رحلت از این عالم

قبل ازاین گفته شد که هر شخصی مرهون به عمل خویش است. پس هنگامی که ازاین

عالم رفت یا ملائکهٔ رحمت و یا ملائکهٔ عذاب اورا استقبال می کنند و آنان را به برزخ می برند و تا زمانی که نفوس ازقبور برزخها (یعنی منزلهای پس ازمرگ تا ظهور قیامت کبری) استقرار دارند، اگر مؤمن به خدا وپرهیزگار بوده‌اند، دری ازبهشت بر روی آنان بازمی گردد و اگر کافر و اهل فسق و فجور باشند، دری از جهنم بر روی آنان بازمی گردد و ایشان درآن قبرها و برزخها همواره هم‌آغوش لذتها ویا رنج و آلامی هستند که صور حاصله از ناحیهٔ علم و عمل در راه خیر و یا شر آنها در بر دارند و در آن نفوس مستحکم و جزء ذات و سرشت آنها گشته و مثمر ثمرات خیرات و یا شرورند.

پس حال نفوس در این قبور و برازخ عیناً مانند حال نطفه در رحم و حال بذر در زمین است (همان طور که نطفه در رحم به تدریج بر اساس فطرت و طینت اصلیه تکوین و پرورش می یابد، تا به صورت انسانی کامل الخلقه درآید، و آن انسان ثمره و نتیجهٔ حاصل از آن نطفه است، و یا بذر در زمین می روید و به تدریج رشد و نمو پیدا می کند و بر اساس آنچه که در نهاد اوست ثمر می دهد،) نطفه ای که ازپشت پدر در رحم مادر ریخته شده، تا آنگاه که قوهٔ اسرافیلیه (یعنی قوهٔ مصورهٔ موجود در رحم یا در خود نطفه) بدین نطفه متصل گردد و به کار تصویر بپردازد که در این هنگام به تدریج، حال و حکم نطفه دگرگون گردد (و ازصورت نطفه ای به مراحل گوناگون گام نهد) و حکم درنگ او به حکم درنگ دیگری تبدیل یابد و همان طور که شخص مؤمن نیکوکار، درآن برازخ گوناگون با بیداری و هشیاری کامل ازلذتهای موعود (که نتیجهٔ صور علم و عمل او در دار دنیا بوده است) بهره مند می گردد، همین طور کافر تبهکار ازطریق معانی ولوازم صور کراهت آور رنج افزا که نتیجهٔ علم و عمل او در دار دنیا بوده است هم‌آغوش عذاب و درد والم است.

اشراق چهارم: در بیان اینکه ملائکه (یعنی قوای عقلیه و قوای نفسانیه) بندگان را به منازل رحمت و سعادت و یا منازلِ عذاب و شقاوت سوق می دهند همان طور که درآیهٔ شریفهٔ «وجاءَتْ کلّ نفسٍ معها سائقٌ و شهیدٌ» (سورهٔ ق، آیهٔ ۲۱) بدان اشاره شده است

قبل ازاین دانستی که عوالم ونشآت وجود بر سه قسم است: عالم دنیا یعنی سرای طبیعت و طبیعیات و عالم برزخ یعنی عالم نفوس و عالم آخرت یعنی عالم ارواح رها و آزاد شده ازقیود طبیعت و قیود برزخ. و باید دانست که حقیقت انسان درآغاز و اوایل تکوین، درهر یك از سه عالم نامبرده امری است بالقوه. زیرا او قبل ازقوام گرفتن وجودش، نسبت به کلیهٔ ادراکات حسیه و خیالیه و عقلیه که می تواند به وسیلهٔ هر یك ازاین مراحل سه گانه، عالمی از عوالم سه گانه نامبرده را ادراك کند امری است بالقوه و در کتم اختفا و بطون. پس نخستین مرتبه ای

که انسان در آن مرتبه، از قوه به فعل می رسد مرتبهٔ ادراك حسی و حاس و محسوس بودن اوست و آنچه که اورا در این مرتبه از قوه به فعل می رساند در لسان شریعت، زبانیه و ملائکه عذاب نامیده می شود. زیرا این سنخ از ملائکه و نحوه عمل آنها مختص به کسانی می باشند که از عالم رحمت و رضوان الهی دور شده اند، و تعداد این ملائکه بالغ بر نوزده ملك است (و آنها عبارتند از هفت قوه از قوای نفس نباتیه و حواس ده گانه و قوهٔ شهویه و قوهٔ غضبیه که پیروی و متابعت از آنها سبب دوری از عالم رحمت و رضوان الهی خواهد شد و ملك در حقیقت به معنی نیروی مؤثر و مدبر در نهاد اشیاء است).

و چون انسان از مقام حس و احساس صوری ظاهری پا فراگذاشت و به مقام و مرتبهٔ حس باطنی قدم نهاد، دارای قدرت تذکر و حفظ وقدرت استرجاع صور محفوظ در خزانهٔ خیال می گردد، و بالنتیجه در باطن و درون او ملکات و اخلاقیاتی نیك و یا بد پدید می گردد و برای هر یك از آن ملکات و اخلاقهای نیك و بد ملائکه ای هستند که صور نیات و اخلاق و عادات اورا در صحیفه نفس ثبت و ضبط می کنند با این فرق که نویسندگان حسنات و عادات نیك ملائکه ای هستند به نام کرام الکاتبین و آنها ملائکه ای هستند که اعمال و رفتار اصحاب یمین و رستگاران را می نویسند (در مقابل ملائکه ای که اعمال و عادات بدکاران را ثبت و ضبط می کنند یعنی آنان که در قرآن مجید اصحاب شمال نامیده شده اند و ضمناً ناگفته نماند که کلمهٔ زبانیه اقتباس از آیهٔ شریفهٔ «سندع الزبانیة» (زبانیه را فرامی خوانیم ـ سورهٔ علق، آیهٔ ۱۸) و کلمهٔ تسعة عشر اقتباس از قرآن مجید است که می فرماید و «علیها تسعه عشر» (نگهبان آن نوزده نفرند ـ سورهٔ مدثر، آیهٔ ۳۰).

پس اگر از حجاب این صفات و تعلقات ناشی از ناحیهٔ حواس ظاهری و حواس باطنی بیرون آید (و خویشتن را از صور محسوسات ظاهری و باطنی رها نمود و از قید و بند آنها آزاد شد) آماده و مستعد برای ارتقاء به عالم رحمت و کرامت (و شایستهٔ ارتقاء به عالم عقلی و ادراك علوم و معارف عقلیه الهیه و هم جواری باسکان عالم جبروت) می گردد و برای این عالم ملائکه ای هستند به نام ملائکه علیون که کتاب و نوشتن آنان همانند ارشاد و هدایت آنان بر سبیل مباشرت و تحریك و انتقال از نقطه ای به نقطهٔ دیگری نیست (چنانکه در مورد عالم حس ظاهری و عالم حس باطنی بدین منوال بود) بلکه شأن ایشان شهادت (و نظارت بر اعمال افراد شایستهٔ آن عالم) است زیرا ایشان بری و مبری از تجدد و انتقال (که لازمهٔ تعلق به اجسام و اجرام اند) می باشند. پس عمل ایشان یعنی کتابت و نوشتن اعمال ابرار عبارت است از مشاهدهٔ کتاب و صحیفهٔ ابرار (که در آن علوم و معارف عقلیه و انوار اشراقات الهیه ثبت و ضبط گردیده است) همان طور که در آیهٔ شریفهٔ «انّ کتابَ الابرار لفی علّیین. و ما ادراك ما علّیون. کتابٌ مرقوم. یَشْهَدُهُ المقرّبون» (کتاب نیکان در علیین است و نمی دانی علیین چیست، کتابی

است که مقربان بر آن شهادت داده اند ـ سورهٔ مطففین، آیات ۱۸ـ۲۱) به آن اشاره شده است.

اشراق پنجم: در بیان مآل کار و عاقبت امر هر یك از این فرق سه گانه که گفته اند «فریقٌ فی الجنة» یعنی گروهی از افراد بشر در بهشت برین خواهند رفت و «فریقٌ فی السعیر» یعنی گروهی دیگر در دوزخ و «فریقٌ فی جوار الله و حضرته فی مقعدِ صدقٍ عندَ ملیكٍ مقتدر» یعنی گروهی در جوار الهی در پیشگاه حضرت ربوبی و شایستهٔ شهود جلال و جمال الهی اند همان طور که در آیهٔ شریفهٔ «فی مقعدِ صدقٍ عند ملیكٍ مقتدر» (سورهٔ قمر، آیهٔ ۵۵) به آن اشاره شده است و این آیهٔ شریفه حاکی از عظمت مقام و جلالت قدر و علو منزلت ایشان است

از مطالب گذشته معلوم شد که مقامات کلیه ای که در سرای آخرت شامل کلیهٔ افراد بشر است و هر فردی در یکی از آن مقامات جایگزین خواهد شد، منحصر است در سه مقام. هر چند هر یك از آن مقامات سه گانه مشتمل است بر درجات و مراتب بسیاری که از حد احصا و شماره بیرون است و معلوم شد که حقیقت انسان، بالقوه جامع جمیع مقامات سه گانه و مراتب متعدد هر کدام است. پس هر فردی که یکی از مقامات سه گانه بر وی غلبه کرد و در وی راسخ گردید، مآل و عاقبت امر او به احکام و لوازم همان مقام بازمی گردد. پس آن کس که نشأهٔ حس و جنبهٔ ادراکات حسی بر وی غلبه کند و نسبت به لذایذ حسی از قبیل صورت زیبا و مناظر فریبنده طبیعت عشق ورزد و خاطر خویش را معطوف به آنها بدارد، ناچار بعد از مرگ از فقدان محسوسات به علت فقدان آلات و وسایط احساس، معذب و دردناك و همواره هماغوش رنج و رهین عذاب الیم خواهد بود. زیرا این لذات دنیویه فناپذیر اند و حقیقتی باقی و جاوید ندارند، بلکه اموری سیال و گذران و زایل و متغیر اند که با آتش درون طبیعت ذوب و مستحیل می گردند و اثری از آنها باقی نمی ماند.

پس هر کس به آنها عشق ورزد و به مصاحبت آنها معتاد گردد، عاشق امری فناپذیر و طالب و فریفتهٔ چیزی شده است که در معرض بطلان و زوال است، و حال او عیناً مانند حال کسی است که در عالم خواب صورتی مشاهده کند و عاشق و فریفته او گردد و چون از خواب بیدار شود اثری از آن صورت فریبنده بجز حسرت و الم در نظرش باقی نماند؛ و یا مانند حال کسی است که در دریا بر یك کشتی ساخته شده از یخ سوار شده است که به علت برودت و سرمای شدید زمستان یخ بسته و منجمد گشته و مدتی بر آن کشتی یخ تکیه نموده و با آن به اطراف و نواحی دریا سیر و سیاحت نموده و برای مدت کوتاهی به پیوستگی اجزای آن مغرور و مطمئن گردیده و از عاقبت و مآل آن کشتی بی خبر بوده. غافل از اینکه این کشتی به زودی با طلوع آفتاب و حدّت و

شدّت گرمای آن مضمحل و پراکنده شده و بالأخره اجزای آن ذوب و از هم گسیخته گردیده و خود با آنچه که در اوست به مقتضای ذات و طبیعت خود به آب دریا متصل خواهد شد (زیرا اصل و طبیعت آن آب بوده است).

همچنین بدن و آلاتی که وسیلهٔ احساس اویند، مانند کشتی و آلات و ابزار درونی آنند که پیوسته در دریای هیولا به سیر و سیاحت مشغول است و اجزای آن از اجزای هیولا منعقد گشته و از آن تشکیل یافته اند و چون آفتاب حقیقت طالع گردد و کلیهٔ مَجازات یعنی عالم اجرام و اجسام به کلی از نور و شعاع آن ذوب و مضمحل گردند و ترکیب آنها متلاشی گشته و ازهم فروریزند، همان طور که قطعات یخ و تگرگ در فصل تابستان به واسطهٔ حرارت آفتاب که ناشی از ارتفاع آن ازسطح زمین است ذوب می گردد و هیچ رهایی و نجات از این مهلکه نیست، مگر برای کسی که شناوری در دریا را آموخته باشد، ویا بر کشتی نجات سوار شده باشد. زیرا این کشتی دنیوی که بر بحر هیولا و دریای طبیعت استوار گردیده است کشتی هلاکت و فلاکت است.

زیرا اهل نجات (طبق حدیث منقول از حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام) یا علما و دانشمندان عالیقدری هستند که قادر به شناوری در آب حیات و دریای نور و معرفت اند و یا متعلمین آگاه و هدایت یافتگانی هستند از اهل تقلید و پیروی از علما و راه بردن شاهراه هدایت و ارشاد که به وسیلهٔ آنان بر کشتیهای هدایت و ارشادی حمل شده اند و از ناحیهٔ آن ناخدایان آگاه در دریای حیات مسافرت کرده اند مانند کشتی نوح نبی علیه السلام که پیروان و افراد منتخبی را بر آن کشتی حمل نمود تا در دریای آب و طوفان بلا غرق نشوند و کشتی هدایت و ارشاد اهل بیت پیغمبر اکرم، علیهم الصلوات والسلام (که پیروان ومتمسکین به ولایت ایشان را از غرق شدن در دریای شهوات و گمراهی نجات بخشید) واین کشتیهای نجات بخشنده همان کشتی هایی هستند که درقرآن مجید درآیهٔ شریفهٔ «ذاتِ الواحٍ ودُسُر» (دارای تخته و میخ ـ سورهٔ قمر، آیهٔ ۱۳) از آنها یاد شده است. پس کسی که نه خود عالم و نه متعلم و متمسك به کشتی نجات باشد راه وروش اوراه وروشی است که او را به هلاکت در دریای مطامع ناپایدار دنیوی و سپس به جهنم اخروی می کشاند.

پس معلوم شد که این دریا یعنی دریای طبیعت و عالم دنیا به زودی در عالم آخرت به آتش سوزنده مبدل می گردد و هر کسی که ترس از خدا و عذاب آخرت و امید آمرزش و مغفرت و دخول در بهشت وزهد در دنیا و پرهیزکاری از معاصی و انقطاع و خودداری از لذات دنیوی بر وی غالب گردد مآل و عاقبت امر او ورود در دار سلامت و دخول در ابواب جنان و ایمنی از عذاب و عقاب و آتش جهنم است و هر کس (که مقام و مرتبهٔ او بالاتر و والاتر باشد) تا بدان حد که ادراك امور الهیه و شوق و علاقهٔ وافر به درك مسایل عقلیه و نیل به مقامات عالیهٔ حکمیه و

تجرد از علایق جسمانیه بر وی غالب گردد، مآل و عاقبت امر او دخول در سلك اهل ملکوت و سکان عالم جبر و بلکه قیام در صف عالی ترین عشاق مستغرقین در بحر شهود جمال و جلال الهی خواهد بود. زیرا عقاید حَقّهٔ او موجب نیل و وصول او به کشف تام (ورفع کلیهٔ حجابها) وسبب حصول زهد حقیقی و سریرت و نیتی خالص و مبری از هر چیزی است که باطن و درون او را از جانب عالم قدس وقرب تام به حضرت الوهیت بازدارد.

و این آخرین مقام و منزلتی است که بشر در نتیجهٔ قوت سلوك و سیر عروجی بر صراط توحید بدان نایل می گردد. پس هر نفسی که در خود جمع کند هم مناقب علیمه را که عبارتند از معرفت خدا و اسماء و افعال خدا یعنی کتب تکوینی و تشریعی و فرستادگان او را (که همگی مظاهر علم وقدرت و آثار حکمت اویند) و هم مناقب عملی را که عبارتند از تسخیر قوهٔ شهویه وقوهٔ غضبیه وقوای ادراکیه (و تلخیص و تجرید ادراکات خود از اوهام و تخیلات و اباطیل) که این مناقب، عدالت یعنی خروج از افراط و تفریط نامیده می شوند. چنین نفسی به فوز عظیم نایل گردیده است و هر نفسی که با این راه و روش عنادورزد و آن را به خاطر هوا و هوسهای درونی وریاست بر عوام انکار کند، مواجه با خسران ابدی وزیان دایمی خواهد شد؛ ومابین این دو دسته از مردم طبقات و مراتب بسیاری است که در حد وسط مابین طرفین قرار دارند به طوری که ممکن است اجناس و انواع آنها و تعداد آنها را به خوبی شناخت ولی این کتاب گنجایش ثبت و ضبط آنها را ندارد.

اشراق ششم: در بیان اینکه حوادث اخرویه چگونه بدون ماده موجود می گردد

ممکن است گوینده ای چنین بگوید که آیا عالم آخرت با کثرت صور گوناگون و اجرام و اشکال اجرام و هیأت و خصوصیات آنها و بهشت و نهرهای جاری در آن و جهنم و آتش گرم و سوزان آن وزقوم (چرك بدن اهل جهنم) و مارها و عقربهای آن، دارای ماده ای است که قبول می کند ودر خود می پذیرد این صورتها و هیئتها را یا نه. پس اگر دارای ماده است آن ماده چیست؟ و حال آنکه نفس در سرای آخرت، مفارق و جدا از عالم ماده و اجسام است. ما در پاسخ این سؤال می گوییم: بلی برای این صور اخرویه نیز امری است شبیه ماده ای که حامل این صور دنیویه است. لکن ماده اخرویه ازمادهٔ دنیویه دارای فرق وامتیازیست، بدین گونه که این مادهٔ دنیویه، ناقص ومحتاج است به فاعل مباینی که آن را بر سبیل تربیت تدریجی تکمیل کند. زیرا این مادهٔ دنیویه از جنس عالم حرکات و اتفاقات و حوادث است و اما آن قوه یعنی مادهٔ اخرویه قوه ای است نفسانیه که قائم به ذات و به علل و اسباب ذاتیهٔ خویش است.

پس هرگاه صور از این ماده و قوهٔ نفسانیه زایل گردید، صرف تذکر و یادآوری آن صورت کافی در استرجاع و استرداد آن است، بدون احتیاج به اکتساب آن از ناحیهٔ فاعل جدیدی بر

خلاف مادهٔ دنیویه (که استرجاع صورت زایله در آن محتاج به اکتساب جدید از ناحیهٔ فاعل جدیدی است). آیا نمی بینی که محل سیاهی هنگامی که صورت سیاهی ازوی زایل گردید، در استرجاع آن صورت محتاج است به وجود علت جدیدی مباین و خارج از ذات وی.

حکمت عرشیه:

هر هیولایی که جوهر او لطیف تر و قرب او به عالم روحانیت شدیدتر است صورت حادث در آن شریفتر و آن هیولا در قبول صور سریعتر و انفعال وی از ناحیهٔ فاعل آسانتر است. فی المثل آب که جوهرش لطیف تر از جوهر خاك است و بدین جهت پذیرفتن طعمها و رنگها و شکلها در وی سریعتر است و همچنین هوا به علت آنکه لطیف تر از آب و خاك است، پذیرش آن برای اصوات و روایح و اشکال بیشتر از آب و خاك است نسبت به آنچه را که می پذیرد و سپس ارواح حیوانیه و انوار حسیه به علت آنکه لطیف ترند از هوا و آب و خاك، بدین علت صور محسوسات را دفعتاً و بدون درنگ می پذیرند.

پس این بابی است از معرفت برای اهل بصیرت که آسان می کند برای ایشان عروج به عالم ملکوت آخرت را ولی مردم از این نکته غافلند. و این بدین علت است که گوهرهای نفوس انسانی دارای مراتبی است که از حیث لطافت و کثافت متفاوتند و کمترین مراتب لطافت در نفوس به مراتب شدیدتر از لطافت انوار محسوس و اضواء هست. و لذا بدین علت، نفس می پذیرد صور و اشباح کلیهٔ محسوسات و متخیلات و معقولات را هنگام بودن وی در مراتب انوار حس و خیال و عقل با تفاوتی که درلطافت و نوریت دارند و نیز بدین جهت انسان قادر است بر اینکه درقوهٔ متخیلهٔ خویش احضار کند از امور ممکن الوجود آنچه را که قادر نیست صورت و شبح آنها را در قوهٔ حس و نیروی حسی خویش ادراك کند.

زیرا این قوه یعنی قوهٔ متخیله قوه ای است روحانی و در عالم غیب و پنهان ولی این قوهٔ موجود در حواس پنجگانه، قوه ای است جسمانی و در عالم شهادت و آشکار که ادراك می کند محسوسات خویش را در مواد جسمانیه از عالم خارج؛ و همین قوه یعنی قوهٔ متخیله تصویر می کند آنها را و احضار می کند صور آنها را از داخل و باطن ذات. و مسلم است که عالم غیب گشاده تر و عرصه ای وسیعتر است. پس این قوهٔ خیالیه به منزلهٔ روزنه و دریچه ای است به جانب عالم غیب چنانکه حواس پنجگانه به منزلهٔ دریچه ها و روزنه هایی هستند به سوی عالم شهادت و نفس انسان مادام که مشغول استعمال و به کار بردن این حواس پنجگانهٔ ظاهری وقوای محرکه هست غافل است از مشاهدهٔ صور باطنیه، مشاهده ای بطور عیان و آشکار (پس این حواس پنجگانه حجاب و پرده هایی هستند بر چهرهٔ نفس که مانع از مشاهدهٔ صور باطنیه اند) وگرنه صور باطنیه، جلاء و ظهور و روشنایی آنها به مراتب بیشتر از صور

محسوسات است، و وجود آنها از وجود این محسوسات منغمر در مواد کثیف مظلم و تاریك قویتر است.

و همچنین است قیاس قوهٔ عقلیه از حیث لطافت و نورانیت و نسبت آن به آنچه که در ذات خویش از صور و انوار عقلیه می پذیرد. زیرا عقل هیولانی به علت آنکه لطیف ترین مواد است به طور اطلاق، قیاس صور عقلیه و سرعت انفعال عقل هیولانی از صور عقلیه و اتحاد وی با آن صور نظیر قیاس انوار حسیه در پذیرفتن صور محسوسات است. زیرا هنگامی که عقل هیولانی انسان به مرتبهٔ عقل بالفعل رسید، قادر است که کلیهٔ ذوات عقلیهٔ مجرده را در خویش تصور کند و هرگاه اراده کند همه را در ذات خویش احضار کند. جزاینکه مادامی که مشغول است به بدن و تدبیر وی و استعمال قوای حسیهٔ خویش، ممکن نیست که آن ذوات عقلیهٔ مجرده را عیاناً مشاهده کند. مگر فقط مشاهدهٔ ذهنیه، و مگر آنکه درقوهٔ تعقل وی وسعت و احاطه و اشرافی باشد، به طوری که هیچ موطنی و هیچ نشأه ای اورا از موطن و نشأهٔ دیگری بازندارد مانند انبیای عظام عالی مقام و گروهی از اولیا و صدیقین که سلام ودرود خدا بر روان پاك آنان باد. همان طور که برای رسول اکرم (ص) در شب معراج و سایر اوقات که در آن اوقات عالم آخرت و احوال آخرت را به طور کامل مشاهده می کرد، اتفاق افتاد.

اشراق هفتم: در بیان کیفیت تجسم اعمال و متصور شدن نیات اشخاص به صور مناسب با نیاتشان در روز قیامت

برای هر صفت راسخ و ملکهٔ نفسانیه، ظهور و نمود خاصی است درهر موطن و نشأه ای. زیرا گاه برای صورت واحدی آثار گوناگون در مواطن گوناگونی است. آیا نمی بینی که صورت جسم مرطوب بالذات مانند آب هرگاه در جسم دیگری که پذیرندهٔ رطوبت است اثر رطوبت گذاشت، آن جسم قابل رطوبت مانند آب دارای رطوبت می گردد. ولی هرگاه همین جسم دارای صورت آبی درمادهٔ دیگری مانند قوهٔ حسیه یا خیالیه تأثیر گذاشت وآن ماده از آن رطوبت متأثر و منفعل گردید، این ماده عین آن رطوبت و مانند آن را نمی پذیرد و مانند آب صاحب رطوبت نمی گردد، بلکه صورتی و شبحی از آن رطوبت را درخود می پذیرد ولذا برای آن رطوبت (یعنی رطوبت آب) اثر ورطوبت دیگری است در نشأهٔ دیگری (یعنی نشأهٔ حس و خیال) غیر از نشأهٔ اولی یعنی نشأهٔ مادی خارجی.

و همچنین نفس ناطقه به وسیلهٔ قوهٔ عقلیهٔ خویش ظهور و نمود دیگری از رطوبت را می پذیرد به نام صورت عقلیهٔ کلیهٔ رطوبت. پس بنگر حکم تفاوت و اختلاف نشآت را در مورد ماهیت واحد وقیاس کن بر آن، حال هر ماهیتی را بر حسب اختلاف و تفاوت انحای وجودات (بدان گونه که قبلا به تفصیل بیان کردیم که ممکن است ماهیت واحدی، به انحا و اقسام

گوناگون وجود موجود گردد) و این مقدار از بیان مطلب کافی است برای شخص بینا و با بصیرت که از دانستن آن به جمیع آنچه شارع مقدس دربارهٔ افراد انسان از نعیم و مقامات بهشتی وعده داده و یا آنان را از دوزخ و جحیم و درکات آن ترسانده است.

پس هر کس که در علم و دانش دارای تحدث و تفرس باشد بر او واجب است که در صفات نفسانیه و کیفیت انشاء و خلاقیت وی نسبت به آثار و افعال ظاهری دقت و تأمل کند، تا که آن را وسیلهٔ ادراک و وصول به کیفیت و چگونگی استلزام و در برداشتن بعضی از صفات و ملکات نسبت به بعضی از آثار مخصوص، در سرای آخرت قرار دهد. پس همان طور که شدت غضب در مرد موجب طغیان حرکت خون در بدن و قرمزی رنگ صورت او و گرم شدن بدن او و سوزش مواد بدن می گردد، در حالتی که غضب صفتی است نفسانی موجود در باطن او، و این آثار نام برده، صفات اجسام مادیه اند که در این عالم در پی شدت غضب ظاهر و آشکار می گردند.

هیچ جای تعجب و شگفتی نیست در اینکه در سرای آخرت آتشی افروخته بر این نفس ظاهر و آشکار گردد و در این نفس طغیان کند و اثر آن در وی محسوس و ملموس گردد و صاحب آن نفس را واقعاً و حقیقتاً بسوزاند. همان طور که در این عالم هنگام شدت ظهور آن صفت مستلزم ضربان رگها و شریانها و اضطراب اعضای بدن است و چه بسا ظهور صفت غضب و طغیان آن در شخص منجر به امراضی شدید گردد و چه بسا صاحب آن صفت با عروض آن امراض شدید از شدت غیظ و غضب بمیرد (و خلاصه اینکه هر صفتی که در نفس انسان رسوخ و تمرکز یابد آثار و توابع ضروری آن صفت، در آخرت نیز بر وی مترتب گردد همان طور که هر صفتی که در این عالم در نفس روی دهد و یا راسخ گردد آثاری از قبیل آنچه در مثال مذکور بیان کردیم بر وی مترتب گردد).

اشراق هشتم: در تعیین محل آلام و لذات در دنیا و آخرت تا برای اشخاص با بصیرت مکشوف گردد که چه چیز از انسان در سرای قیامت محشور خواهد شد

بدان که جمیع آنچه از انواع رنج و المها که بر اعضا و جوارح انسان عارض می گردد اعضا و جوارح کلیهٔ آنها را در ذات خویش و برای خود گوارا می پندارد (یعنی هر درد و المی که بر هر عضوی از اعضای انسان عارض می گردد بالأخره آن عضو آن درد و الم را در ذات خویش گوارا و قابل تحمل می پندارد هر چند که به طور ظاهر درد و الم است و عضو از عروض آن متألم و دردناک می گردد) و به خاطر همین است که رنجها و دردها را عذاب می نامند زیرا اعضا و جوارح آنها را به گوارایی در خویش می پذیرند، همان طور که نگهبانان جهنم یعنی خَزَنهٔ جهنم آتش جهنم و سوزش و رنج و الم آن را بر خویش گوارا می دانند و از نگهبانی و مراقبت جهنم رنج نمی برند. و هر کس که در دار عذاب و محل عقاب وارد شد چنین نیست که از ورود در آنجا

رنج ببرد و معذب و معاقب گردد، بلکه بسا اوقات، محل عذاب و عقاب را برای خویش گوارا و مطبوع می داند مانند سَدَنه و زبانیه که نگهبانان و آتش افروزان جهنم اند و یا مانند زندانیانها و تون تابها که با زندانبانی و تون تابی خو گرفته اند.

و همچنین است حال قوای موجود در اعضا و جوارح انسان که خدای متعال آنها را محلی برای انتقام گرفتن از نفس (یعنی نفس ناطقه) قرار داده است، یعنی آن نفسی که همواره بر آن قوا حکومت کرده و آنها را به فرمان خدا مسخر و مقهور امر و فرمان خود قرار داده بوده است. یعنی همچنین است حال قوای جوارح نسبت به آلام و رنجهایی که بر آنها وارد می گردند، به علت آنچه که نفس در مملکت خویش و مواضع تصرفات خویش (یعنی بدن وقوای بدنی) مشاهده می کند و به علت آنچه از مدرکات که از طریق حواس پنجگانه به وی منتقل می گردد. پس قوای نامبرده از ناحیهٔ آلام و رنجهای وارده بر نفس از ناحیهٔ آنان رنج نمی برد بلکه آلام و رنجها بر آنان گوارا خواهند بود.

و همچنین نفس ناطقه که محل معرفت و حکمت است همواره در دار دنیا و در دار آخرت قرین سعادت و خوشی است و هیچ سهمی از شقاوت و ناخوشی در هر دو عالم ندارد (پس او هم از مشاهدهٔ رنج و آلام وارد بر قوا و جوارح در هر دو جهان در امان است) لکن خدای بزرگ اورا بر این مرکب حیوانی به نام نفس حیوانی سوار و استوار فرموده است و این نفس حیوانی برای نفس ناطقهٔ انسانی به منزلهٔ دابه و چهارپایی است که بر وی سوار شده است و برای نفس ناطقه بجز مشی و راه پیمودن بر صراط مستقیم به وسیلهٔ این نفس حیوانی، وظیفه ای نیست.

پس اگر نفس حیوانی از وی اطاعت نمود مرکبی مطیع و فرمانبر و تربیت شده است و اگر ابا کرد و نافرمانی نمود مانند مرکب و اسبی عاصی و نافرمانبر است که هرگاه صاحب آن بخواهد او را به راه راست هدایت کند نافرمانی کند و از آن راه سرپیچی نماید و همهمه کنان و لگدزنان به این طرف و آن طرف روی گرداند و به علت قوه و نیروی موجود در سرش که همواره آن را بشدت تکان می دهد از فرمان نفس ناطقه سرپیچی کند[12] و چون از این مطلب معلوم شد پس معلوم می شود که مستحق عقوبت و عذاب در روز قیامت همان نفس حیوانیه است که مَرْکب نفس ناطقه است پس عذاب و عقاب بر وی وارد خواهد شد همان طور که شخص سوار بر اسب هنگامی که آن اسب نافرمانی کند و از آن راهی که صاحبش میخواهد طی کند سرپیچی کند و به

۱۲. خلاصهٔ مطلب این است که مورد عذاب و عقاب در سرای آخرت نه اعضا و جوارح است و نه نفس ناطقه. زیرا اعضا و جوارح به حکم آنکه از نوع اجسامند و جسم، قابل فصل و وصل و هر گونه فعل و انفعالی است، و ورود هر فعل و انفعال و اثری بر وی ملایم با طبع وی و مناسب با جوهر اوست. کلیهٔ آثار را در ذات خویش می پذیرد و بر وی گوارا می باشد. و اما نفس ناطقه، خود جوهری است قدسی و ملکوتی و او همواره چه در دار دنیا و چه در دار آخرت قرین سعادت و شرافت است و ←

راه دیگری برود آن را با تازیانه یا چوب می زند و ادب می کند. آیا نمی بینی که حدود شرعیه، یعنی تأدیباتی که شارع در مورد زنا و یا سرقت و یا تهمت معین کرده است، محل آنها همان نفس حیوانیه است که اثر ضرب و چوب و تازیانه را احساس می کند و این همان نفسی است که درد و الم قتل و قطع ید و ضرب تازیانه بر پشت را احساس می کند. پس حدود شرعیه، قائم به جسم و بدن اند و محل ورود آنها جسم و بدن است ولی درد و الم و احساس آنها قائم به نفس حساسهٔ متخیله یعنی همان نفس حیوانیه است.

و اما نفس ناطقه همواره در عالم و نشأهٔ خویش بر سعادت و شرافت خویش باقی است (و هیچگاه معاقب و مورد عذاب و رنج و الم و ناراحتیهای وارد بر جسم نخواهد بود) و این نفس نفخه ای است از نفخات الهیه و منبعث از روح خدا که در اکثر مردم موجود نیست، ولی نفس حیوانیه نفسی است که هیچ انسانی از آن خالی نیست. خواه این نفس، نفسی سعید وسلیم و مطیع و فرمانبر نفس ناطقه باشد و یا نفسی شقی و سرکش و نافرمانبر باشد. پس نفس مطیع در سرای آخرت در مراتع و نقاط مختلف بهشت گام برمی دارد، ولی نفس عاصی و نافرمانبر، عقاب و عذاب می بیند، تا آنگاه که منقاد و مطیع گردد و اما برای اعضا و جوارح بدن، در جهنم جز نعمت ابدی چیزی نخواهد بود و حال آنکه در جهنم و سرای آخرت از نظر آنکه دائماً در حال تسبیح و تقدیس و تمجید و اطاعت از خداوند متعال اند در برابر آنچه که بر آنها درسرای دنیا قائم است یادر برابر آنچه که از حدود بر آنها اقامه می گردد، عیناً نظیر حال خَزَنه و نگهبانان جهنم است (در اینکه هیچگونه تأثر و تألمی از ناحیهٔ آلام ورنجهای وارد بر آنها ندارند بلکه آنها را برای خویش مطلوب و گوارا می پندارند).

ولی انسان چنین تصور می کند که عضو بدن او به خاطر احساس الم و درد متألّم و دردناك می گردد و حال آنکه چنین نیست بلکه این تألم و ناراحتی حاصل در وی به خاطر چیزهایی است از صور مکروه و ناپسند که قوهٔ دراکهٔ موجود در جارحه و عضو به نفس او منتقل می گرداند.

آیا نمی بینی که شخص مریض هنگامی که به خواب می رود و او در عین حال زنده است و نیروی حس نیز در وی موجود است و جراحتی که در بیداری از آن رنج می برد نیز در عضو وی موجود است، مع ذلك در هنگام خواب احساس درد و الم نمی کند. زیرا آن نیروی معنوی که درد

هیچ درد و رنج و المی در وی اثری نخواهد گذاشت زیرا نفس جوهری است مجرد و تأثیر ناپذیر از عالم و اجسام. پس ناچار باید گفت که محل ورود عذاب و الم و بذیرنده و احساس کنندهٔ آنها تنها نفس حیوانیه که مرکب نفس ناطقه است خواهد بود. ولی در سفر نفس کتاب *اسفار* در این مقام می گوید محل عقوبت و الم چیزی ممزوج و مرکب از نفس ناطقه و نفس حیوانیه است که قبول الم و محل ورود آن نفس حیوانیه است ولی ادراك. عمل نفس ناطقه است. برای توضیح بیشتر مطالب مربوط به این مقام رجوع شود به مجلدات چهارم و پنجم کتاب *علم النفس یا روانشناسی صدرالمتألهین* و همچنین به حواشی و تعلیقات اینجانب بر کتاب *الشواهدالربوبیه* به نام *ایضاح المقاصد*. ــ م.

و الم را درك می کند ــ و در حقیقت آن نیرو دارای قدرت ادراك است نه عضو و جارحهٔ بدن ــ همت و نظر خویش را به جهان دیگری مصروف داشته و صورت خویش را از عالم شهادت به عالم برزخ گردانیده لذا در این هنگام (در هنگام خواب) هیچ خبری از درد و رنج ندارد. ولی هنگامی که همین شخص مریض از خواب بیدار شد و به عالم شهادت بازگشت و در منزلگاه حواس نزول نمود مجددا دردها و رنجها و المهای وارد بر وی عودت می کند و مجددا آنها را در خود احساس می کند.

پس اگر در برزخ (یعنی عالم بعد از مرگ) بر آن اوصاف و احوال نامبرده باقی ماند، یا در عالم خواب و کابوس وحشت انگیزی بسر می برد که از آن متألم می گردد و یا در عالم خواب و رؤیای بهجت انگیزی خواهد بود که از آن متنعم می گردد پس نعمت یا درد و الم با این انسان به هر سرا و عالمی که انتقال یابد منتقل می گردد؛ و همچنین است حال این انسان در سرای آخرت که بعد از گذشتن از برزخها است. پس تو ای خواننده کتاب به آنچه گفتیم متنبه شو و چشم دل خویش را به آن نور و فروغی که در قلب تو از گفتار خویش افکندیم بصیر و بینا بدار.

اشراق نهم: در بیان حشر بقیهٔ حیوانات

قبلا بدین نکته اشاره کردیم که از برای هر موجودی حشری است و بازگشتی به جهان دیگری. وگفتیم که حشر هر چیزی و بازگشت آن به همانجایی است که از آنجا آمده است. پس هر کس دانست که از کجا آمده خواهد دانست که به کجا خواهد رفت. پس حشر اجساد به سوی اجساد است و حشر نفوس به سوی نفوس.

مابین حکما در مورد حشر نفوس حیوانات در عالم آخرت اختلاف است و روایات و احادیث صادر در این باب نیز مختلف و متفاوتند. به عقیدهٔ ما حق در این مطلب این است که قایل به تفصیل بشویم. بدین معنی که اگر در بعضی از حیوانات درجه و مرتبه ای مافوق درجهٔ نفوس حساسه وجود داشته باشد، که آن درجه عبارت است از درجهٔ نفوس متخیل بالفعل، یعنی نفسی که می تواند متصورات خویش را به خاطر بیاورد، بعید نیست که درباره این نفوس معتقد بشویم به اینکه آنها به سوی بعضی از برازخ، حشر و ارتقا یابند. و اما حشر نفوس حساسه یعنی نفوسی که فقط دارای مرتبهٔ احساس اند نه مرتبهٔ تخیل، عیناً مانند حشر قوای نفسانیه است، زیرا حشر آن قوا در سرای آخرت به سوی رب النوع خویش و فرمانفرمای لشکریان خویش است که مقصود نفس است. همان طور که فیلسوف اول یعنی ارسطو در کتاب *اثولوجیا* بیان کرده است. و همچنین است نفوس نباتیه هنگامی که از درختها قطع علاقه کنند. همان طور که در مباحث مربوط به صور مفارقه و حشر مقلدین و پیروان بدانجا که پیشوایان آنان و مجتهدین محشور می گردند به تفصیل بیان گردید. نظیر حشر قوای نفسانیه نفس ناطقه به سوی همان

نفس ناطقه. و بدین نکته و نظیر آن درآیهٔ شریفهٔ «وحُشِرَ لسلیمانَ جُنودُه مِنَ الجنِ والإنس والطیر فهم یُوَزعون» (و لشکر سلیمان از جن و انس و طیر نزد او محشور شدند و فرا یکدیگر آمدند ـ سورهٔ نمل، آیهٔ ۱۷) اشاره شده است. و نیز آیهٔ شریفهٔ «والطیرَ محشورةً کلٌ له اوّابٌ» (وطیر را مسخر گردانده که با داود تسبیح می گفتند و همه بازگردنده به سوی خداوند بودند ـ سورهٔ ص. آیهٔ ۱۹) ناظر بر این نکته است.

اشراق دهم: در بیان اینکه برای باطن انسان در این عالم تنوع ودگرگونیهایی است همان طور در ظاهر وی تنوع و دگرگونیهایی است در روز قیامت

حق تعالی پیوسته در دار دنیا بر قلوب افراد بشر تجلی می کند، بدان گونه که درون قلب و خاطر انسان به واسطهٔ آن تجلی دگرگون می گردد و اینکه تنوع خاطر ودگرگونیهای ناشی از تجلی الهی در انسان به آن گونه است که غالباً از آن آگاهی ندارد مگر اهل الله و اولیای خدا. همان طور که آنان به خوبی می دانند که اختلاف و تفاوت صوری که در دنیا و آخرت در جمیع طبایع ظاهر و آشکار می گردد، بجز تنوع ودگرگونیها نخواهد بود و می دانند که باطن انسان درآخرت همواره ثابت و غیرمتغیر است زیرا باطن او عین (یعنی مانند) ظاهر صورت دنیوی اوست که تبدل و تغیر درآن مخفی و نامعلوم است (مگر بر جمعی از بزرگان اهل حکمت وشهود) و باطن اودرآخرت عین ظاهر اوست (که بدان صورت درآخرت نمودار می گردد. چنانکه قبلا در مورد معاد نفوس در حدیث منقول از پیامبر اکرم ـ ص ـ به تفصیل بیان گردید) و بنابراین تجلی الهی برای او دائماً بالفعل است ولذا ظاهر او درهرلحظه تغییر می کند به حکم حرکت جوهریه واین همان خلقت جدید و آفرینش لحظه به لحظه ای است که بیشتر مردم ازآن غافل و در اشتباه و غفلت بسر می برند همان طور که باطن او در دنیا متنوع و دگرگون می گشت و به صوری که تجلی در وی واقع می شد رنگ می پذیرفت.

پس همچنین است دربارهٔ هر موجودی که دارای ظاهری دنیوی و باطنی اخروی است. پس اصل ومنشأ کلیهٔ حرکات وتنوعات درهر چیزی از ناحیهٔ باطن آن چیزاست که آن باطن بر ظاهر آشکار وی مستور وپنهان است (وچون قوهٔ خیال محل تطورات و موطن تصورات و انعکاس صور خیالیه است، و از طرفی قدرت الهیه، قاهر و قادر بر تنوع ودگرگونی تجلیات خوداست، همان طور که قوهٔ خیال قادر بر تصویر انحا واقسام مختلف تخیلات است، لذا قوهٔ خیال وقوه قاهره الهیه که دائماً در تجلی وتنوع تجلیات است ازاین جهت با هم شباهت دارند.

پس این تشابه وتماثل (از نظر اهل عرفان وبصیرت)، همان تضاهی خیالی است مابین قوهٔ خیال وقدرت الهی زیرا که قوهٔ خیالیه چنان آفریده شده است که شباهت با عالم قدرت الهیه دارد، نهایت اینکه این نیروی عظیم خیالی در عالم آخرت ظاهر و آشکار است (بدان گونه که

در مبحث معاد نفوس به تفصیل بیان گردید) ودر دار دنیا مخفی ومستور است. پس برای این قوه شئون واطواری است گوناگون که شئون وتجلیات الهی درپی او وازنظری تابع او خواهند بود (زیرا ظهور تجلیات بر اساس استعدادات ودرجات ومراتب نفوس است) همان طور که درآیهٔ شریفهٔ «کلّ یوم ٍ هو فی شأن» (هر روز او در شأن دیگری است ـ سورهٔ الرحمن، آیهٔ ۲۹) بدان تصریح شده است.

و بدان که خدای متعال احدی الذات و موجودی است در صفت وجوب وجود یگانه وبا وحدت ذات جامع جمیع صفات وکمالات است وازهرگونه تغیر وتکثری منزه ومبرا است واو در عین حال دارای اسماء کثیر و جهات کثیری است (که برحسب هر اسمی از اسماء و به مناسبت هر جهتی از جهات، مظهری از مظاهر وجود از ناحیهٔ ذات مقدس او تجلی می کند) و تجلی او بر هر چیزی بر حسب خصوصیت آن چیز ومناسب با اوست. پس تجلی نمی کند بر عالم مگر بدانگونه که مناسب با عالم است وکلیهٔ عالم با آنچه در اوست در ذات وحقیقت خود ثابت ودر جهت ترکیبات وحرکات وازمنه واوقات متغیر است. همان طور که انسان از حیث جوهر وذات خود ثابت وعاری از تغیر است ولی از حیث تأثرات وانفعالات وکیفیات وارد بر وی ازقبیل خجالت وترس وصحت ومرض ورضا وغضب متغیر ومتنوع است وهمین انسان در جمیع احوال واوصاف نامبرده بر ذات وفطرت وجوهر ماهیت خویش باقی وبرقرار است و هویت او از نظر ذات و هویت وی تغییرناپذیر است.

پس این انسان موجودی است ثابت وغیرمتغیر وهمین انسان درعین حال نیز همان انسان متبدل ومتغیر است. پس بدان که حقیقت ثبوت بر اساس تنوع است وحقیقت بقا بر مبنای تبدل وتغیر است (زیرا ثبات وبقای حقیقت انسانیت، براساس سیر وسلوك وتنوع در سیر صعودی در مراتب کمال وارتحال ازهر مقامی نازل به مقامی کاملتر است) واین سری است ازاسرار که هم واضح و آشکار و هم درعین حال مخفی ومستور است. سری که ما کراراً (در این کتاب و سایر کتب خویش) بدان اشاره کردیم وادله وبراهین قاطعی بر ثبوت آن اقامه نمودیم تامگر آنان که شایستهٔ درك وفهم آن هستند به درك آن نایل گردند واز آن دربسیاری ازمسائل منتفع شوند.

اشراق یازدهم: در بیان اینکه کدام جسم از اجسام در عالم آخرت با ارواح مدبر در آنها محشور می گردند و کدام جسم در آخرت محشور نخواهد شد

بدانکه ارواح ونفوس مادامی که ارواح ونفوس اند (واز قید تعلق به جسم رهایی نیافتند) آنی از تدبیر وتصرف در اجسام خویش عاری ومنصرف نخواهند بود واجسام بر دوقسم اند: یکی جسمی که نفوس درآنها تصرفی می کند به نام تصرف اولی ذاتی وبدون واسطه. دیگری

اجسامی که نفوس و ارواح در آنها تصرف می کنند، تصرفی ثانوی و بالعرض و به واسطهٔ جسم دیگری قبل از آن جسم که نسبت وی به روح نزدیکتر است.

قسم اول جسمی است که بدین حواس پنجگانه ظاهری محسوس نمی گردد، زیرا آن جسم از آن حواس پنجگانه همواره غایب و مستور است: چه حواس پنجگانه فقط در اجسامی مؤثرند که آن اجسام حامل آن حواس و از جنس همین اجسام محسوس اند که به منزلهٔ قشر و غلاف اند برای آن حواس، خواه آن اجسام (که مورد تأثیر حواس اند) بسیط باشند، مانند آب و هوا، و یا مرکب باشد، مانند موالید و خواه آن اجسام لطیف باشند مانند ارواح بخاریه، و یا کثیف باشند مانند این ابدان لحمی حیوانی (که از جنس گوشت ترکیب یافته اند) و اجساد نباتیه. زیرا کلیهٔ این اجسام از جنس اجسامی که نفوس در آنها تصرف می کند و آنها را به کار می گمارد نیستند مگر به واسطهٔ جسم دیگری.

و اما قسم دوم از اجسام که محل تصرف نفوس و تدبیر آنهایند، آنها اجسامی هستند از جنس اجسام نوریهٔ اخرویه که همواره زنده اند و هیچگاه قابل و پذیرندهٔ مرگ و نابودی نخواهند بود و این اجسام از حیث رتبه و درجهٔ وجود از این اجسام دنیویهٔ شفاف و درخشانی که در این عالم یافت می شوند (از قبیل آینه و آب و هوا و آتش) به مراتب بالاترند و همچنین بالاتر و برترند از آن اجسامی که در سازمان بدن حیوان و انسان به نام روح حیوانی نامیده می شوند. زیرا همین روح حیوانی جسمی است از نوع اجسام دنیوی. هر چند که از سایر اجسام دنیوی و در مقام مقایسه با آنها شریفتر و لطیفتر است؛ و لذا به سرعت در معرض استحاله و اضمحلال قرار می گیرد (و قابل دوام و بقا نیست) و ممکن نیست که او را در آخرت محشور کنند و آن جسمی که اکنون مورد بحث ماست (و ما آن را مورد تصرف نفوس دانستیم) از جنس اجسام اخروی است و جسمی است که با نفوس محشور می گردد و با نفوس متحد است و با بقای نفوس باقی است.

و اما برازخ علویه (یعنی اجرام فلکیه)، آنها در حقیقت عین صورت جسمیهٔ عاری از ماده اند و بنابراین چنین به نظر میرسد که حکم ارواح مدبره (یعنی نفوس متعلق به آنها) عیناً مانند حکم ارواح مدبره یعنی نفوس ناطقه در بارهٔ اجسام خیالیه است. و همچنین تصرف ارواح مدبره در اجرام فلکیه عینا مانند تصرف نفوس ناطقهٔ ما است در قوهٔ خیالیهٔ ما. زیرا اجسام فلکیهٔ نوریه، همان طور که بزرگان اهل کشف بدان تصریح کرده اند دارای قوهٔ خیالیهٔ جداگانه نیستند، بلکه آنان خود عین خیال و نیروی خیالی اند، و همان طور که هیچگاه خیال انسان از صورتی خالی نیست (بلکه همواره صورتی در قوهٔ خیال جلوه گر است) همین طور ذات ملك مدبر اجرام فلکیه (یعنی نفوس متعلق به آنان) هیچگاه از صورتی عاری و خالی نخواهد بود و صورت فلك (یعنی همان صورت جسمیهٔ شفاف نورانی) برای ذات ملك و نفس مدبر وی عینا

مانند قوهٔ خیال است برای ذات انسان، یعنی نفس ناطقهٔ او. و مسلم است که این رنگ کبودی (و باصطلاح رنگ آبی آسمانی) که از دور محسوس و مشهود ماست، صورت آسمان یعنی جرم فلکی نیست و همچنین این انوار محسوس به حس باصرهٔ ما، آن انوار موجود در سرای قیامت نخواهند بود، بلکه این اجرام شفاف نورانی در روز قیامت منکسف و محو و نابود می گردند. پس آنچه که گفتیم علم و دانشی است شریف که به وسیلهٔ آن کیفیت حشر اجساد در روز قیامت معلوم خواهد شد.

مشهد پنجم
بحث دربارهٔ نبوات و ولایات

شاهد اول
در اوصاف نبی (ص) و خصوصیات وی

اشراق اول: در بیان درجهٔ نبوت نسبت به سایر درجات انسان

بدان برای انسان درجات و مقامات مختلف و متفاوتی است که بعضی از آنها حسی و مربوط به عالم محسوسات است، و برخی خیالی و در صحنهٔ خیال است و بعضی دیگر فکری و تعقلی و مربوط به عالم فکر و اندیشه و ادراکات عقلی است؛ و بعضی دیگر شهودی و مربوط به عالم شهود و عیان است و این درجات و مراتب نامبرده در ازاء و قبال عوالمی است که طبق ترتیب و نظام عالم وجود قرار گرفته و همان طور که می‌دانیم بعضی از این عوالم فوق عالم دیگری و برتر از اوست.

پس نخستین منازل نفس انسانی، درجهٔ محسوسات و سیر در عالم اجرام و اجسام و مادیات است. لذا مادام که انسان در این منزل جسمانی است حکم او عیناً مانند حکم کِرمی است که در جوف زمین می‌خزد، و یا مانند حکم پروانه‌ای است که در هوا پرواز می‌کند. زیرا، درجه و مرتبهٔ پروانه از درجه و مرتبهٔ احساس بالاتر نرفته و حتی دارای مرتبهٔ تخیل و نیروی خیال و قادر بر حفظ و نگاهداری صورت خیالی نیست و اگر پروانه دارای قدرت تخیل و حفظ صورت خیالی خویش می‌بود، پس از احساس سوختن از شعلهٔ شمع و یا هر آتش افروخته‌ای، مجددا خویشتن را به طرف آن شعله و آن آتش افروخته شده سوق نمی‌داد. چه در نخستین مرتبهٔ نزدیک شدن به آتش وشعله افروخته شمع، سوختن را احساس نموده بود.

بعد از درجهٔ احساس، درجهٔ خیال و تخیلات و ادراکات خیالی است و مادام که انسان در این درجه و مرتبه است حکم او حکم پرندگان و سایر حیوانات بیشعور و فاقد ادراک عقلی است.

زیرا پرنده و سایر حیوانات هرگاه دریک محلی به وسیلهٔ چوب و یا هر آلت دیگری مضروب و یا مجروح شدند، بی‌درنگ از آن موضع فرار می‌کنند و دیگر بدان موضع و محل بازگشت نمی‌کنند. زیرا این پرنده یا حیوان به منزل دوم و مرتبهٔ دوم رسیده است که آن مرتبه عبارت است از حفظ و نگاهداری صورت خیالی اشیا بعد از غایب شدن آن اشیا از حواس پنجگانه.

پس مادام که انسان در این مقام و منزلت است، هنوز حیوانی است فاقد ادراک و شعور و ناقص. و نهایت حد او در این مرتبه این است که از آن چیزی که یک مرتبه از آن آزار و اذیت دیده است فرار کند و تا زمانی که از چیزی متأذی و متأثر نشده است، نمی‌داند که آیا آن چیز از جمله چیزهایی است که بایستی از آن فرار کند یا خیر.

بعد از این مرتبه یعنی مرتبهٔ سوم، درجه و مرتبهٔ موهومات است و انسان در این منزل و مرتبه، حیوانی است کامل در حیوانیت، مانند اسب من باب مثال، که در درجهٔ حیوانیت و توجه به پاره‌ای از موهومات، مرتبهٔ کاملی دارد. زیرا اسب همواره از شیر هراس دارد و در هر آنی که او را از دور ببیند فوراً وحشتزده شده و از آن ناحیه می‌گریزد، هرچند تا به حال از شیر به وی آسیبی نرسیده باشد. پس تنفر او از شیر موقوف و مشروط به تأذی و آسیب دیدن از او شخصاً نیست. بلکه گوسفند که برای اولین مرتبه گرگ را می‌بیند بی‌درنگ می‌ترسد و از وی فرار می‌کند و حال آنکه همین گوسفند شتر و گاو را که جثه آنها به مراتب از گرگ بزرگتر است و شکل و قیافهٔ آنها وحشت آورتر است می‌بیند و ابدا از آنها ترس و واهمه‌ای ندارد زیرا در طبیعت شتر و گاو خوی ایذاء و آزار نهفته نیست.

تا بدین حد هر انسانی که دارای درجات نامبرده به خصوص مرتبه و درجهٔ سوم باشد، با حیوانات و بهایم سهیم و شبیه و شریک است. و بعد از طی مراتب مذکور (به خصوص طی منزل سوم) آنگاه به عالم انسانیت ارتقا می‌یابد. پس ادراک می‌کند اموری را که در حس و خیال و وهم نگنجند و از امور آینده که هنوز به وقوع نپیوسته‌اند نیز می‌ترسد و مراقب آنها است و ترس و حراست او منحصر در امور عاجل و زودرس نیست و نیز اموری را که از حس و عالم وهم و خیال غایب و مستوراند ادراک می‌کند (که مقصود صور عقلیه و صور کلیه‌اند) و این انسان در چنین حالی طالب سرای اخروی و جویای بقای ابدی است (و از این جهان و لذاید آن به کلی و یا آنچه که زاید بر ضرورت و لزوم حیات دنیوی است چشم می‌پوشد) و از این جاست که اسم انسانیت به حقیقت بر وی صدق می‌کند.

و این حقیقت یعنی حقیقت انسانیت همان روح منسوب به خدای متعال است که در آیهٔ شریفهٔ «فَنَفَخْتُ فیه مِن روحی» (سپس از روح خویش در او دمیدم ـ سورهٔ ص، آیهٔ ۷۲) بدان تصریح شده است و در همین عالم درهای ملکوت بر روی وی بازمی‌گردد و بالنتیجه ارواح مجرد از قالبهای جسمانی را با دیدهٔ ملکوتی مشاهده می‌کند و مقصود من از این ارواح، حقایقی

است عاری و مجرد از کسوت تلبیس و حجابها و پرده های اشکال گوناگونی که چهرهٔ حقیقت را می پوشانند. و این صور عقلیهٔ مجردهٔ حقیقیه همان صور مفارقه ای هستند که بزرگان حکما و اصحاب معارج الهیه از اساطین و رؤسای پیشینیان اهل سیر و سلوك و عرفان و حکمت آنها را به چشم خویش (در عالم خلسه و توجه کامل به ناحیهٔ جناب قدس الهی) مشاهده کرده اند. چنانکه افلاطون الهی از خویشتن و در بارهٔ خویش حکایت می کند و همچنین سقراط حکیم، آن عارف ربانی و فیثاغورث و انباذقلس حکیم بزرگ و سایرین دیده اند و مشاهدات خویش را در کتب و رسایل خود نقل کرده اند. و همچنین ارسطاطالیس معلم اول و سر سلسلهٔ حکمای مشائین نیز این صور قدسیهٔ الهی را مشاهده کرده است. چنانکه کتاب او که به نام *اثولوجیا* معروف است، بر این مشاهده دلالت دارد (و مشاهدات خویش را در آن کتاب بیان می کند).

و این عالم (یعنی عالم ارواح عالیه و عقول مجرده و صور مفارقه) عالمی است بسیار گشاده که برای میدان فسحت او نهایتی نیست و عالمی است مشتمل بر اسرار الهی؛ و سیر و سیاحت در این عالم بینهایت مانند سیر و سیاحت بر روی آب و دریای بیکران است؛ و ما بدین جهت سیر و سیاحت در آن جهان عقلی را به سیر و سیاحت بر روی آب دریا تشبیه نمودیم که آن جهان جهانی است سراسر مملو از حیات حیوان عقلی (یعنی حیوانی که جسم و روح آن سراسر عقلانی و مشتمل بر حیات عقلی است. همان طور که آب مایهٔ حیات موجودات این عالم است) و برای این عالم عقلی طبقات بسیاری است که نخستین طبقهٔ آن به منزلهٔ زمین آن عالم است و سقف عالم جسمانی است که در زیر آن عالم قرار گرفته است. همان طور که زمین بهشت، کرسی است و سقف بهشت عرش رحمان است. سپس همین انسان ترقی می کند و از این مقام به مقامی بالاتر و از این طبقه به طبقه ای عالیتر ارتقا می یابد که مثال و همانند او در این جهان، حرکت کردن در هوا و پرواز در فضا است.

و لذا هنگامی که به رسول اکرم (ص) گفتند که عیسی (ع) بر روی آب راه می رفت آن حضرت فرمود: اگر یقین و ایمان او زاید بر این بود هر آینه از آب گذشته در هوا و فضا پرواز می نمود. و اما سیر و سیاحت در عالم محسوسات و راهپیمایی در اطراف و اکناف آنها (و دلبستگی به آنها) در مثل عیناً مانند راهپیمایی بر روی زمین و گردش و سیر و سیاحت در اطراف او است زیرا این عالم یعنی عالم محسوسات همگی به منزلهٔ زمین اند برای عالم ارواح. و مابین زمین (که عالم اجرام و محسوسات و به منزلهٔ زمین برای عالم ارواح است) و آب (که عالم ارواح و به منزلهٔ آسمان برای این زمین است) عالم دیگری است به منزلهٔ کشتی (برای کسی که قصد سیر و سلوك و راهپیمایی در این کشتی دارد و این عالم به اعتباری عبارت است از عالم معانی جزئیه که مابین معانی کلیه و محسوسات قرار گرفته اند. همان طور که مابین زمین و آب یك کشتی وجود دارد که بر روی آب استوار گردیده و وسیلهٔ سیر و مسافرت بر روی آب است و

راکب و مسافران آن کشتی همواره مابین راهپیمایان بر روی زمین و راهپیمایان بر روی آب است: و به اعتبار دیگری عالم خیال است که تجسم دهندهٔ صور جزئیهٔ محسوس به حواس ظاهری است. زیرا عالم خیال عالمی است مابین حس و عقل و نزدیکترین عوالم است به عالم حس و این عالم خیال، خود به منزلهٔ کشتی است برای آنان که قصد مسافرت در اطراف و اکناف زمین محسوسات دارند).

و از همین عالم یعنی عالم معانی جزئیه و یا عالم خیال درجات و مقامات و مراتب شیاطین تولد یافته و به وقوع می پیوندند، تا به این حد که اگر زمانی انسان از عوالم بهایم گذشت، به عالم شیاطین که عالم موهومات است قدم می گذارد و سپس از این عالم به عالم ملائکهٔ روحانی سفر می کند؛ و قبلا بدین نکته اشاره کردیم که برای وهم و قوهٔ واهمه عالمی خارج از عوالم سه گانه نیست. زیرا مدرکات وهم بجز مدرکات خیال و یا مدرکات عقل چیز دیگری نیست و همواره مدرکات وهم امری است بین مدرکات خیال و مدرکات عقل و برای آن جایگاه مخصوصی نیست.

پس همچنین است حکم عالم وهم در برابر عالم خیال و عالم عقل. پس مآل و بازگشت شیاطین و فرزندان و لشکریان آنان به هلاکت و سقوط در جهنم اشرار است. و این عوالم نامبرده (یعنی عوالم سه گانه) همگی منزلگاههای مختلف و متفاوت هدایت اند (که طبعاً هر انسانی بدان منازل سوق داده و راهنمایی می شوند) ولکن هدایت حقیقی، یعنی هدایت منسوب به خدای متعال، فقط در عالم اخیر یعنی عالم ارواح یافت می شود. همان طور که در آیهٔ شریفهٔ «قل ان الهدی هدی الله» (بگو هدایت، همانا هدایت الهی است ـ سورهٔ انعام، آیهٔ ۷۱) به آن تصریح شده است.

پس مقام و منزلت هر انسانی در بلندی و پستی به قدر مقام و مرتبهٔ ادراك اوست؛ و این همان معنا و مقصود امیر المؤمنین علی علیه السلام است که می فرماید «الناس ابناء مایحسبون» (هر کس در بند اندیشه ای است که دارد). پس انسان در همین صورت انسانیه، همواره مابین یکی از این امور قرار خواهد داشت. یعنی یا در درجه و مرتبهٔ کرمی است در جوف زمین و یا در درجه و مرتبهٔ حیوان سبع درنده و بیشعوری است از قبیل شیر و ببر و پلنگ و یا گاو و گوسفند و یا در درجه و مرتبهٔ حیوانی است متفرس و یابنده مانند اسب و یا در درجه و مرتبهٔ شیطانی است اغوا کننده و سپس اگر از این درجات و مراتب گذشت از سنخ ملائکه می گردد.

و برای ملائکه نیز درجات و مقاماتی است چنانکه خدای متعال در قرآن مجید می فرماید «و مامِنّا اِلاّ لَهُ مقامٌ معلومٌ» (هیچکس از ما نیست که مقام معینی نداشته باشد ـ سورهٔ صافات، آیهٔ ۱۶۴). پس گروهی از این ملائکه، ملائکهٔ ارضیه اند (که مأمور انجام اعمال و افعال صادر از موجودات ساکن کرهٔ زمین و قوای نهفته در آنها می باشند) و گروهی از آنها ملائکه سماویه اند

(که مأمور تدبیر و تأثیر در اجرام سماویه و تنظیم حرکات آنها می باشند) و دسته ای از آنان مقربین درگاه الهی اند که از توجه به آسمان و زمین منصرف و برتر و بالاتراند و هم خویش را مصروف ملاحظه و توجه کامل به جانب حضرت الوهیت کرده اند و همواره در دار بقا و جوار قرب الهی به سر می برند زیرا ملحوظ و منظور آنان تنها لقای خدا و مشاهدهٔ وجه باقی اوست (اینها که شمردیم از جسمانیات و روحانیات آنان اند که همواره در مسیر ارتقا و سیر وسلوك به جانب آخرت و یا به حریم قدس ربوبیت رهسپارند و برای آنان زوال و فنایی نیست) ولی ماسوای آنان از آسمان و زمین و آنچه در آنها و یا متعلق به آنها است همگی فناپذیر و معدوم خواهند شد و این است معنی آیهٔ شریفهٔ «کلُّ مَن علیها فانٍ. و یَبْقیٰ وجْه ربِّك ذوالجلالِ والإکرامِ» (هرانکس که بر روی زمین است نابود می گردد و وجه الله که ذوالجلال والاکرام است باقی می ماند ـ سورهٔ الرحمن، آیات ۲۶ـ۲۷).

و این عوالم نامبرده از ابتدا تا به انتها همگی منازل مسافرت انسان اند از عالمی به عالمی دیگر، و از جهانی به جهان دیگر؛ تا بدین وسیله از حضیض درجهٔ بهیمی به اوج درجهٔ ملکی ارتقا یابد، و از درجهٔ ملائکه به درجهٔ عشاق الهی و آنان که سر بر آستان قدس ربوبی نهاده اند و گرداگرد حریم کبریایی او می گردند و همّ خویش را منحصر در ملاحظهٔ جمال حضرت الهی مصروف داشته اند و دائماً به تسبیح و تقدیس او مشغولند و آنی خستگی درآنها مشاهده نمی گردد، ارتقا یابند و این غایت و منتهی و آخرین درجات کمال انسانی است و مقامی است که انبیا و اولیای عظام در وی سهیم و مشترکند و به زودی فرق مابین نبی و ولی خواهد آمد.

اشراق دوم: در بیان اصول معجزات و خوارق عادات

قبلا در مباحث گذشته یادآور شدیم که انسانی که از جهت مبادی ادراکات سه گانه یعنی قوهٔ احساس و قوهٔ تخیل و قوهٔ تعقل به سرحد کمال رسیده است، جوهر ذات او از عوالم سه گانه یعنی عالم احساس و عالم تخیل و عالم تعقل التیام وانتظام یافته است. و نیز ثابت شد که هر صورتی از صور ادراکیه خود قسم خاصی است از وجود و اینکه برای هر يك از این صور قوه و استعدادی و نیز مرتبهٔ تمام و کمالی است و مرتبهٔ کمال عبارت است از اینکه شیء از قوه به فعلیت برسد. بنابراین کمال تعقل در انسان اتصال اوست به ملاء اعلی، و مشاهدهٔ ملائکهٔ مقربین. و کمال قوهٔ مصوره، انسان را می رساند به مرتبهٔ مشاهدهٔ اشباح و صور مثالیه و تلقی و دریافتن مغیبات و اخبار جزئیه از آنان، و اطلاع یافتن بر حوادث گذشته و آینده. و کمال قوهٔ حساسه موجب شدت تأثیر وی در مواد جسمانیه براساس وضع و محاذات فی مابین حس و مواد جسمانیه می گردد. زیرا قوهٔ حس مساوی با قوهٔ تحریکی است که موجب انفعال و تأثر مواد و خضوع و خشوع قوهٔ جرمانیه واطاعت و انقیاد لشگریان بدن (یعنی قوای نهفته در وی)

می باشد و کمتر انسانی است که در وی کلیهٔ قوای سه گانه نامبرده در وی جمع گردد.

پس هرکسی که برای وی مقام و مرتبهٔ جامعیت درجمیع مراتب کمالیه این نشآت سه گانه اتفاق افتاد چنین کسی دارای رتبهٔ خلافت الهیه و استحقاق ریاست بر خلق خواهد بود و این شخص رسول و مبعوث از طرف خدا است که به وی وحی می رسد و به وسیلهٔ معجزات مورد تأیید خدا است و خدا اورا بر دشمنان یاری می دهد. پس چنین کسی خصایص سه گانه را دارا است.

اشراق سوم: در شرح خصایص سه گانه

اما خصلت نخستین این است که نفس ناطقهٔ او در جهت قوهٔ نظریه به مرتبهٔ اعلای صفا و درخشش برسد، تا بدانجا که شباهت کامل به روح اعظم، یعنی عقل کلی عالم، پیدا کند و بالنتیجه باروح اعظم اتصال کلی یابد هرگاه که بخواهد، بدون آنکه نیازی به فکر و تأمل زیادی داشته باشد، تا در نتیجهٔ اتصال به روح اعظم علوی لَدُنّی بدون وساطت تعلیم بشری بر وی افاضه گردد. بلکه تا آن حد که نزدیك است به اینکه روغن عقل منفعل (یعنی عقل پذیرنده و گیرندهٔ علوم وصور عقلیه) او به علت شدت استعداد و قابلیت، به نور عقل فعال که ازدرون ذات و باطن مقدس وی بیرون نیست شعله ور گردد هرچند شعله های آتش فروزنده و نایرهٔ تعلیم بشری به وسیله بادزن فکر و بادست بحث و تکرار و مرور در مسایل علمی با وی لمس و تماس نکند (همان طور که درآیهٔ شریفهٔ «یَکادُ زَیتُها یُضیئُ ولو لَمْ تَمْسَسْهُ نارٌ نورٌ علی نورٍ والله یَهدی لنورِهِ من یشاء» ـ سورهٔ نور، آیهٔ ۳۵ـ بدان اشاره شده است) زیرا نفوس در درجات حدس و اتصال به عالم نور مختلف و متفاوتند.

بعضی از نفوس، نفوس زکیه ای هستند که در اکثر مقاصد مهمهٔ علمیه، بلکه در جمیع مسایل علمی نیازی به تعلیم غیر ندارند و بعضی از نفوس، نفوسی هستند غبی و تیره و کدر که درافکار و تصورات خویش رستگار و موفق نمی گردد و نیز تعلیم و ارشاد هم در وی مؤثر نیست. تا بدانجا که به پیامبر اکرم (ص) دربارهٔ آن نفوس در قرآن مجید خطاب می شود و خدای متعال به پیامبر گرامی در باره آن نفوس می فرماید «انك لاتَهدِی مَنْ أحْبَبْتَ (تو نمی توانی هرکس را که دوست داری هدایت کنی ـ سورهٔ قصص، آیهٔ ۵۶) وما انت بمسمعٍ من فی القبور (و تو شنوانندهٔ پیام ایمان به دلمردگان نیستی ـ سورهٔ فاطر، آیهٔ ۲۲) وفانك لاتسمع الموتی ولاتسمِعُ الصَّمَ الدعاء» (و تو شنوانندهٔ پیام ایمان به مردگان یا دلمردگان و شنوانندهٔ سخن به کران و گنگان نیستی ـ سورهٔ روم، آیهٔ ۵۲) و این به علت این است که هنوز به درجهٔ استعداد و قابلیت حیات عقلیه نرسیده اند، و بالنتیجه برای آنان گوش باطنی که بتوان به وسیلهٔ آن کلام معنوی را شنید، ندارند. و بعضی از نفوس نفوسی هستند که کماً و کیفاً دارای حدسی شدید و کثیر اند و با سرعت

به عالم ملکوت اتصال پیدا می کنند به طوری که به وسیلهٔ حدسی که در خود اوست اکثر معلومات را در زمان بسیار کمی ادراك می کند، ادراکی شریف و نورانی و ایشان صاحب نفس قدسیه اند.

و همان طور که مراتب افراد بشر در جهت نقصان فطرت و خمود نور فطرت به حدی می رسد که فاقد حدس وفکر است و انبیاء از ارشاد و هدایت آنان عاجز و ناتوان خواهند بود، همین طور در جهت کمال وقوهٔ حدس و شدت اشراق به مرتبهٔ نفس قدسیه نایل می گردد که به قوهٔ حدس خویش در زمان بسیار کمی به کلیهٔ معقولات و علوم و صور عقلیه بدون تعلم نایل می گردد، و بالنتیجه اموری را ادراك می کند که سایر افراد بشر از درك آن امور عاجز وقاصر اند، مگر به تعب و مشقت فکر و تحمل ریاضت در زمان طولانی. و به چنین شخصی که صاحب این نفس قدسیه و مرتبهٔ عالی کمال انسانی است، نبی یا ولی گفته می شود و این قدرت و توانایی سیر و عروج به اعلی مراتب علم و کمال، عالیترین اقسام معجزه یا کرامت است و این امر از جمله ممکنات نادرالوقوع است که در اقل افراد بشر یافت می گردد.

و اما خصلت دوم این است که قوهٔ متخیله وی آنچنان قوی باشد تا بدان حد که در عالم بیداری عالم غیب را به چشم باطنی خویش مشاهده کند وصور مثالیهٔ غایب از انظار مردم در برابر اومتمثل گردد، واصوات و کلمات وجملات محسوسه را از ناحیهٔ عالم ملکوت اوسط در مقام و مرتبه «هورقلیا» و یا غیر این مقام و مرتبه به گوش خویش بشنود. و این شخص آن صورتی را که مشاهده می کند و درنظرش متمثل می گردد، ملکی است حامل وحی (به نام جبرئیل و یا به نام دیگری) و آنچه را می شنود ازدهان آن ملك، خود کلامی است منظوم و ساخته و پرداخته از ناحیهٔ خداوند ویا کتابی است در صحیفه و اوراقی. و این مقام، مقامی است مختص به شخص نبی و شخص ولی در این مقام با وی شرکت ندارد برخلاف خصلت اول.

و اما خاصیت سوم عبارت است از قوه وقدرت بسیار مؤثری در ذات نفس از ناحیهٔ جزء عملی (نه جزء علمی) و از ناحیهٔ قوای تحریکیهٔ نفس بدان سان که قادر بر تأثیر بر هیولای آدم باشد. بدین گونه که صورت را ازماده جدا کند ویا صورتی را به ماده بپوشاند (همان طور که در معجزات منسوب به انبیای عظام ازقبیل اژدها شدن عصا به دست موسی ـ ع ـ واحیای اموات و شفای امراض به دست عیسی ـ ع ـ وهزاران معجزات دیگر محیرالعقول منسوب به حضرت خاتم النبیاء (ص) هم در قرآن مجید و هم در اخبار و احادیث نقل شده است).

پس صاحب این مقام یعنی پیامبر (به واسطهٔ داشتن قوت نفس در جهت جزء عملی وقوای تحریکیه) می تواند مؤثر باشد در اینکه هوای صاف و شفاف را به هوای پر از ابر متراکم تبدیل کند و قادر است بر اینکه به یك اشاره و اراده فرمان دهد که از آسمان باران ببارد و طوفانها و زلزله های شدید همه عالم ویا قسمتی از آن را فراگیرد وویرانی به بارآورد وبه وسیلهٔ این اعمال

و خوارق عادات امتی را که مرتکب فسق و فجور شده اند و از فرمان خدا ورسول سرپیچی کرده اند به هلاکت بکشانند.

وصاحب این مقام کلیهٔ دعاها و نداهای اودر ملك وملکوت با یك اراده قوی مورد اجابت و قبول قرار می گیرد وصدا و ندای او در تمام ملك و ملکوت شنیده می شود (بدین معنی که تمام قوای ملکی وملکوتی در انجام امر وفرمان وی و اجابت دعای وی آماده ومستعداند) ولذا در اندك لحظه ای کلیهٔ مَرضیٰ ودردمندان را شفا می دهد و تشنگان را سیراب می کند (چنانکه در اخبار واحادیث آمده است که پیامبر اکرم انگشتان خویش را سرازیر می کرد وازسر انگشتان آن حضرت آب جاری می گردید و تشنگان از آن آب سیراب می شدند).

و نیز کلیهٔ حیوانات در برابر صاحب این مقام خاضع و خاشع اند (چنانکه در احادیث وارد شده است که هر حیوانی ازدرنده وغیردرنده در برابر پیامبر سر تعظیم فرود آورده ومطیع امر و فرمان آن حضرت بودند وکسی تصور نکند که اصولا صدور این امور غیرممکن است) زیرا در محل خود ثابت گردیده است که اصولا اجسام و اجرام ارضیه و سماویه، مطیع و منقاد اوامر نفس اند وآثار صادر ازناحیهٔ نفس رادرخویش می پذیرند ونیز ثابت شده است که صور کاینات دراثر تأثر ازنفوس فلکیه، پیوسته بر مواد عالم عناصر تعاقب و تواردمی کنند (بدین معنی که هر صورتی که بر ماده ای ازمواد عنصریه این عالم وارد می گردد در نتیجهٔ تأثیرات نفوس فلکیه است).

ومسلم است که نفس انسانیه هنگامی که درکلیهٔ مقامات قوی گردید، به خصوص درجهت جزء عملی و قوهٔ تحریکی، شباهت پیدا می کند به نفوس فلکیه. و شباهت او همانند شباهت اولاد به پدران است. پس چنین نفسی اثر می گذارد درهیولای عناصر. شبیه تأثیر نفوس فلکیه. ولی اگر نفس دارای قوت وقدرت نباشد و نفسی ضعیف و فاقد نیروی علمی و عملی باشد، تأثیرات این چنین نفسی از بدن خود و عالم مخصوص به خود به بدن دیگری و عالم دیگری تجاوز نمی کند.

و هیچ نفسی نیست مگر آنکه برای آن نفس تأثیراتی در بدن خودودر عالم مخصوص به خود است ولذا هرگاه صورت امر مکروه وناپسندی را توهم وتصور کند فوراً مزاج بدن او تغییر می یابدورطوبت عرق ورعشه در بدن اوپدیدمی گردد؛ وهرگاه صورت غلبه واستیلا بر دیگران در وی پدیدار گردید، حرارت در وی غلبه پیدا می کند و بدن او گرم می شود و صورت او سرخ می گردد. و نیز هرگاه صورت عمل نکاح و علاقه باین عمل در وی حادث گردید حرارتی گرم کننده ومحرك، دروی پدید میگردد تا به وسیلهٔ آن، عروق آلت وقاع ممتلی گردد وسپس برای انجام عمل نکاح قیام و اقدام نماید.

پس معلوم شد که لازم نیست که هر مُسخنی که عامل تسخین و تولید حرارت وسخونت در

بدن است خود نیز دارای حرارت و سخونت باشد، و یا موجودی مثل و مانند جسم قابل تسخین باشد (زیرا همان طور که گفتیم نفس، عامل تسخین بدن است در حالتی که نفس، نه خود حارّ و متسخن اند مانند جسم پذیرندهٔ حرارت و سخونت است بلکه جوهری است مجرد از ماده).
پس وقتی که مزاج اشخاص از ناحیهٔ اوهام و تخیلات و تصورات متأثر می گردد (و آثار اوهام در آنها ظاهر و آشکار می گردد) خواه از ناحیهٔ اوهام عامیه و یا از ناحیهٔ اوهام و افکاری که دارای تأثیرات شدیدی در مزاج شخص در ابتدای فطرت بوده باشد و یا به سبب تعوید و تزریق عاداتی در مزاج (از ناحیهٔ خود و یا دیگران) و یا به سبب اکتساب بوده باشد، جای هیچ گونه شگفتی و تعجب نیست که در بعضی از نفوس یك قدرت و نیروی کمالیه ای باشد که مورد تأییدات الهی و مبادی عالیه وجود بوده و به علت داشتن این قدرت و نیروی کامل و مؤید به تایید الهی، به منزلهٔ نفس مدبر و مدبر در کلیهٔ عالم محسوس بوده باشد.

پس این چنین نفس کامل و مقتدری، شایستهٔ آن است که در کلیهٔ اجسام و اجرام و ابدان موجودات این عالم آنچنان تأثیری کند که در بدن خود تواند کرد (و این همان مقام و مرتبه ای است که معجزه و یا خرق عادت نامیده می شود) و لذا هیولای عالم از این نفس مقدس نبوی اطاعت می کند، همان طور که هر بدنی از نفس اطاعت می کند. پس وی در اصلاح هیولای عالم و نابود کردن آنچه که مفسد و مضر هیولای عالم است، قویاً مؤثر است و تمام این کارها از تدبیر و تأثیر در هیولای عالم همه به علت فزونی قوهٔ شوقیه و نیز در نتیجهٔ اهتزاز و جذبه و تحریکی است علوی و نازل از عالم الهی، بر نفس مقدس نبوی که موجب شفقت و مهربانی و عطوفت وی بر خلق خدا می گردد، شفقتی نظیر شفقت پدر نسبت به فرزند خویش.

تذنیب عرشی:

گوهر نبوت گویی مجمع انوار عقلیه و نفسیه و حسیه است (که در وی کلیهٔ انوار سه گانه جمع گردیده) و لذا به وسیلهٔ روح و عقل خویش همچون ملکی و فرشته ای است از فرشتگان مقرب درگاه، و به وسیلهٔ آینهٔ نفس و ذهنش هنچون فلکی است بالاتر و برتر از ادناس و ارجاس حیوانیه، و لوحی است محفوظ از دسترسی شیاطین، و به وسیلهٔ حس خویش همچون پادشاهی است از بزرگترین پادشاهان عالم. پس شخص نبی با همان شخصیت یگانه و وحدانیه هم ملك است و فرشته و هم فلك است و آسمانی و هم ملك و پادشاهی است فرمانفرمای بر کلیه عالم.

پس او جامع جمیع کمالات نشآت سه گانه (عقلی و نفسی و حسی) است. آری از ناحیهٔ روح و جنبهٔ روحانی از سنخ ملکوت اعلی است و از جنبهٔ نفس و نفسانی از سنخ ملکوت اوسط است و از جنبهٔ طبیعی از سنخ ملکوت اسفل است. پس او خلیفهٔ خدا و مجمع مظاهر اسماء الهیه

و کلمات تامات الهی است همان طور که پیامبر اکرم (ص) ما فرمود: «اُوتیتُ جوامعَ الکَلِم».

اشراق چهارم: در بیان فرق بین نبوت و کهانت و غیر آن دو

بدان که مجموع امور و اوصاف سه گانه بر وجه مذکور، اختصاص به انبیا دارد ولی هر یك از این امور به طور جداگانه چه بسا در دیگران هم یافت می گردد، و هم باید گفت افضل اجزای نبوت که عبارت است از علم به حقایق اشیا بدان گونه که هستند، گاهی در اولیا نیز به عنوان تبعیت یافت می گردد (بدین معنی که چون ولی کامل مطلق در حقیقت خلیفهٔ پیامبر می باشد و اتصال کامل با وی دارد، لذا علم به حقایق اشیاء در نتیجهٔ خلافت و اتصال کلی به مقام نبوت در آنها یافت خواهد شد).

و همچنین گاهی نوعی اخبار از مُغَیَّبات جزئیه و مربوط به حوادث جزئیه، در اهل کهانت و مستنطقین (که به وسیلهٔ خواب کردن اشخاص و یا به وسایل و عوامل دیگری که در محل خود ذکر شده است و یا به وسیلهٔ اتصال به ارواح جزئیه، سماویه و یا ارضیه بر آنها مکشوف می گردد،) یافت می گردد.

و همچنین قوهٔ تأثیر نفس متعدی به بدن دیگری (یعنی نفسی که می تواند در بدن دیگری غیر از بدن خود هم مؤثر باشد) نیز گاهی در اشخاص صاحب نفس قوی یافت می گردد (هر چند که آن صاحب نفس قوی دارای مقام نبوت و ولایت و سایر مقامات فاضلهٔ نفسانیه نباشد) مانند چشم زدن به اشخاص یا حیوانات و یا ابنیه و عمارات توسط نفوس شریره. زیرا آن نفوس شریره نیز از جمله نفوسی هستند که می توانند در بدن موجود زنده ای مانند انسان یا غیر انسان اثر بگذارند، به طوری که مزاج آن انسان یا حیوان را دگرگون کنند، تا که روح آن انسان یا حیوان را به وسیلهٔ نیروی توهم فاسد و تباه بسازند و او را بکشند و لذا نبی اکرم (ص) فرموده است «العینُ یُدخلُ الرجلَ القَبْرَ و الجَمَل القِدْرَ».

و نیز فرموده است «العینُ حق». و معنی این کلام این است که آن شخص صاحب نفس شریره، شتری را من باب مثل می بیند و او را چنان مستحسن و خیال انگیز می پندارد و از وی درشگفتی فرو می رود، ناگاه به علت ردائت و دنائت نفس قوی خبیثش، سقوط و بر روی خاك افتادن شتر را در نفس خویش به قوه واهمه تصور می کند و بالنتیجه بدن شتر از ناحیهٔ قوه واهمه آن شخص منفعل و متأثر می گردد و فی الحال بر روی زمین می غلتد و احیاناً می میرد. حال در صورتی که این گونه تأثیرات نفسانی از ناحیهٔ نفوس شریره دنیّه در جانب شر و رو ایجاد ضرر در افراد و اشخاص دیگر جایز و روا باشد، مسلماً جواز و امکان تأثیر از ناحیهٔ نفوس عظیمهٔ عالیهٔ فاضله در جانب خیرات بیشتر، بلکه اولی و ارجح است.

و چگونه تأثیرات نفوس قویهٔ فاضلهٔ عالیه از بدن خویش و جهان صغیر خویش به ابدان

دیگران تعدی و تجاوز نکند و حال آنکه این گونه نفوس قویهٔ نبایستهٔ آنند که نفس کلیهٔ عالم جسمانی باشند وشایستهٔ آنند که کلیهٔ قوای طبیعیهٔ موجود در سراسر عالم را به استخدام خویش درآورند و آنان مستحق ایند که مسجود ملائکه سفلیه باشند، بلکه هنگام ارتقا به حضرت الهیه، مسجود ملائکهٔ علویه باشند؛ و نیز شایستهٔ تعلیم وفراگرفتن اسماء حسنی (چنانکه در آیهٔ شریفهٔ «وعَلَّمَ آدمَ الاسماءَ کلَّها» (وخداوند آموخت کلیهٔ اسماء را به آدم- سورهٔ بقره، آیهٔ ۳۱- بدان اشاره شده است) بوده باشند.

پس این گونه نفوس چگونه ممکن است که قادر بر دگرگونی هیولای عالم به وسیلهٔ احداث حرارت ویا برودت و تحریك و جمع و تفریق در سرتاسر اجزای عالم نباشند، وحال آنکه اصول استحالات و انتقالات در عالم سفلی ما، همگی از ناحیهٔ حرارت یا برودت ویا حرکت ناشی می گردد. چنانکه این مسئله هنگام نظر افکندن در حوادث جوی بر همه کس مکشوف است و مثل این گونه تأثیرات و ایجاد دگرگونیها در هیولای عالم جسمانی، در نزد مردم به نام کرامت ویا به نام معجزه نامیده می شوند و عامهٔ مردم این خاصیت را (یعنی خاصیت تأثیر در ابدان و نفوس و اجسام و اجرام عالم را) بیش از دو خاصیت دیگر که در اشراق دوم از آنها نام بردیم مورد تعظیم و تکریم قرار می دهند.

واین به علت این است که احکام جسمانیات بر اکثر مردم غلبه دارد (وبدین جهت معجزات وخوارق عادات در مورد اجسام و اجرام عالم درنظر آنان بسیار قابل تعظیم و اهمیت است). پس جمهور خاصیت دوم را که عبارت است از اخبار از حوادث جزئیه، مورد تعظیم وتکریم قرار می دهند واین گونه اخبارات درنظر آنان اهمیتش بیش از اطلاع بر معارف حقیقیه است. واما صاحبان عقل ودرایت برخلاف جمهورانند زیرا افضل و اکمل اجزای نبوت درنظر آنان قسم اول است و سپس قسم ثانی وسپس قسم ثالث. و قسم اول از اجزای نبوت جز خیر وفضیلت نخواهد بود ولی هر یك از دو جزء اخیر به دو وجه منقسم می گردد.

اشراق پنجم: در کیفیت انذارات

آنچه از کاینات و حوادث در عالم واقع شده ویا بزودی به وقوع می پیوندد همگی در الواح عالیه (یعنی عقول کلیه ونفوس کلیه) محفوظ و مسطور است وصور کاینات وحوادث همگی موجودند در عالم الهیت و با قلم حقّ اول، جل وعلی، بر الواح نفوس سماویه ویا صحیفه های مُثُل غیبیه نوشته شده اند. زیرا آن کاینات وحوادث از ناحیه مبدأ اول بر سبیل جزاف ویا به خاطر قصد و توجه به غرض جزئی و هدف خاص معینی صادر نشده اند، چنانکه جهال و بی خبران چنین گمان کرده اند. پس صدور آنها همگی بر سبیل عنایت و تبعیت و حکایت از آنچه که مُثُل وصور علمیهٔ غیبیهٔ الهیه اند و به نام «ذکر حکیم» یعنی علوم الهیه نامیده می شوند،

خواهند بود (بدین معنی که آنچه ازحوادث ووقایع در عالم وجود روی می دهد همگی تحت یك نظام علمی عقلی الهی و بر طبق مصالح عالم وجود و صادر از علم ازلی خواهند بود).

علاوه بر اینکه وجود انذارات در عالم دلالت می کند بر وجود یك موجودی که عالِم به جزئیات و حوادث واقعه در عالم است، با علمی قبل از وجود آن حوادث و بعد از وجود آن حوادث و این چنین علمی در خور نفوس سافله ویا قوای منطبعه در آن نفوس نیست و این امری است واضح وآشکار. پس ظهور آن انذارات نیست مگر از ناحیهٔ موطن ومحلی که کلیهٔ جزئیات در وی متمثل می گردند. پس اطلاع و آگاهی از آنها دراثر اتصال یافتن نفوس ما به جوهریست متعالی و نفسانی که آن جوهر متعالی نفسانی از طریق علم به کلیات، علم به جزئیات زمانیه حاصل می کند برعکس ادراکات مردم (که همواره ازطریق جزئیات به کلیات پی می برند).

پس ناچار برای این انذارات ضوابط کلیه ای است که جزئیات از آن ضوابط کلیه ناشی می گردند. بدین ترتیب که از ناحیهٔ مبادی عقلیه، صوری علمیه به نام صورمثالیه، بر الواح نفوس عالیه سماویه افاضه گردد، تا آنکه نفوس عالیهٔ سماویه ازجهت قوهٔ خیالیهٔ خویش ازآن صورمنفعل، یعنی متأثر و آگاه گردند و از این جهت آثار صورمزبور درآنها پدیدار گردند و بالنتیجه صور کاینات وحوادث بر مثال و بر طبق آن صورمثالیه، درهیولای عالم نمودار شوند. پس ناچار نفوس سماویه بدانچه لازمهٔ حرکات نفسانیه آنها است آگاهی کامل دارند. یعنی از ناحیهٔ افاضه صورعلمیه بر آن نفوس والواح عالیه، به کلیهٔ حرکات مواد جسمانیه وتغییرات و دگرگونیهای آنها درصورجسمانیهٔ خویش، آگاهند (وبنابراین ظهورآن حوادث درمواد عالم عناصر امریست حتمی ومعلوم وازلوازم حرکات نفوس سماویه) زیرا باید عوالم وجود باهم متطابق باشند وآنچه در هر عالمی به وقوع می پیوندد، نمونه ای ازآن در عالم زیرین نیزواقع گردد.

پس چون مطالب گفته شده را در این باب فهمیدی بنابراین خواهی دانست که سبب صحت مشاهدات در عالم خواب وصحت انذارات واخبار به وقوع حوادث نامرغوب (ازناحیهٔ انبیا و اولیا ویا صاحبان نفوس قویه) همانا اتصال نفوس انسانیه به جواهر عقلیه عالیه است. پس صحت رؤیا و به وقوع پیوستن مشاهدات عالم رؤیا و همچنین صحت انذارات واخبارات، مرهون اتصال نفوس ما است به عالم علوی عقلی. لذا هرگاه نفس ناطقه قوی ونیرومندوقادر بر ضبط کلیهٔ جوانب ومقامات خویش باشد، به نحوی که هیچ شغل وعملی اورا ازشغل وعمل دیگری بازندارد، ومشاعر سفلیه (یعنی حواس پنجگانه) اورا ازمدارك عالیه وتوجه والتفات به صور عقلیه و علوم حقیقیه بازندارد، ومتخیلات او (یعنی صوری که به نیروی تخیل در ذات خویش متمثل می گردد) قادر بر استخلاص حس مشترك و انصراف ازمشاهدات ظاهریه و

توجه و التفات به مشاهدات باطنیه بوده باشد، بعید نیست که برای چنین نفسی در عالم بیداری مشاهداتی روی دهد، نظیر مشاهداتی که برای اشخاص در عالم خواب روی می‌دهد، بدون هیچگونه فرقی و تفاوتی.

پس بعضی از این مشاهدات، وحی صریح و غیر قابل تأویل اند (مانند مشاهدات انبیا) و بعضی دیگر بدین درجه و مرتبه از وضوح و صراحت نیست بلکه محتاج به تأویل است و یا آنکه شبیه به منامات ورؤیاهایی است از نوع اضغاثِ احلام و این در هنگامی است که قوهٔ متخیله به تمام نیروی خویش در کار انتقال از صورتی به صورت دیگری و طراحی و صورت سازی مشاهدات خیالی و تخیلی و محاکات صور و تغییر و تبدیل آنها فرورود.

و اگر نفس ناطقه قادر بر ضبط جمیع جوانب نباشد، و متخیلات وی نیز قادر بر استخلاص حس مشترك و انصراف وی از مشاهدات ظاهری نباشد، در این صورت از دو حال بیرون نیست: یا اینکه به اموری که موجب عروض وحشت و دهشت و اضطراب در حواس ظاهری و عروض حیرت و سرگردانی در نیروی خیال می‌گردند، استعانت می‌جوید و یا اینکه عروض وحشت و اضطراب به علت ضعف طبیعی و یا به علت وجود مرضی است در شخص. قسم اول از قبیل کارهایی است که مستنطقین[1] در مورد اطفال و زنانی که دارای مدارك و مشاعر ضعیفی می‌باشند، انجام می‌دهند. و انجام آن کارها به وسیلهٔ اشیائی نورانی ودرخشنده، و یا به وسیلهٔ اشیائی آغشته به رنگهای جذاب، و یا به وسیلهٔ اشیائی سیاه و تاریك که موجب ایجاد وحشت و حیرت در حواس ظاهری می‌شوند، و یا به سبب اهتزاز و حرکات مضطربانه در جسمی، و یا به سبب شفافیت است که موجب ایجاد رعشه درچشم گردند. نظیر استعانت بعضی از متصوفه و کاهنان به رقص و عمل طرب انگیز و کف زدن و صداهای گوناگون از خود درآوردن (تا که درآنان حالتی فوق العاده پدید آید که مایهٔ شگفتی و یا فریب اشخاصی ضعیف العقول گردد).

پس همگی این امور نامبرده موجب عروض وهن و سستی در حواس پنجگانهٔ ظاهری و اخلال در عمل آنها می‌شوند. وبسی اوقات بسبب توسل به عزایم و ادعیه و اوراد نامفهومی است که در قوهٔ واهمه اشخاص تأثیر گذارد و موجب ترسانیدن آنان از جنیان و ایجاد رعب و وحشت از آنان گردد و این عمل را هنگامی که بخواهند دیگران را استنطاق کنند و از زبان آنان سخنی بسازند و کلامی نقل کنند، انجام می‌دهند. و اما قسم دوم (که به علت ضعف طبیعی و

---

۱. یعنی آنانکه ازطریق سحر و کهانت و توسل به اعمال و اوراد و اذکار نامفهومی از زبان جن‌وپری ویابه گمان خویش از قول شیطان و یا ملك سخن می پردازند. و آنان را استنطاق می کنند که از آنان اخباری مربوط به شخص و یا مربوط به حوادث آینده بشنوند و شنونده را مقهور و مسحور و معتقد به خویش می سازند تا بدان حد که گمان می کنند که واقعاً این سخنان از ناحیهٔ غیب و از ناحیهٔ جن و پری و یا شیطان و ملك است. چنانکه در طایفه ای از هنود و فرقی ازمدعیان تصوف مشاهده شده است. ـ م.

یا عروض مرضی است) مانند اعمالی است که از مصروعین و مبتلایان به مالیخولیا و یا آنانکه در قوای بدنی و مشاعر آنان ضعفی پدید آمده است و یا در دماغ آنان رطوبتی پذیرنده جمع شده است، صادر می‌گردد.

و گاهی هر دو سبب در شخص جمع می‌گردد، یکی ضعف عوایق (یعنی ضعف قوای طبیعیه که عایق و مانع اتصال و ارتباط و التفات نفسند به عالم غیب) و دیگری قوت نفس به سبب تطریب و یا عمل دیگری که قبلا ذکر نمودیم، مانند آنچه که برای بسیاری از مرتاضین و صاحبان سعی و کوشش و جدیت در تحصیل این مقام روی می‌دهد و این امری است نیکو و قابل تحسین. ولی آنچه که دربارهٔ کاهنان و مصروعین و مبتلایان به مالیخولیا و احوال و اعمالشان گفتیم، نقص و عیب و ضلالت و گمراهی، و موجب تعطیل قوای طبیعی از انجام اعمال و وظایف طبیعی آنان و دور ماندن آنها از فواید و نتایجی که به خاطر آنها آفریده شده اند، خواهند بود. و اما ریاضات و علوم و دانشهای فضلا یعنی عرفای عالی مقام و ارباب فضایل علمی و عملی، اموری است مرموز و مکتوم از نظر محجوبان به حجابهای جسمانی دنیوی.

اشراق ششم: در بیان فرق بین ایحاء و الهام و تعلیم

قبل از این ثابت شد که نفس انسان مستعد و شایستهٔ آن است که حقیقت اشیا اعم از واجب و ممکن در وی تجلی کند. لکن این امر، واجب و ضروری نفس نیست (بلکه ممکن است از تجلی حقیقت اشیا محروم و محجوب ماند) و محرومیت و محجوبیت نفس از تجلی حقایق اشیا به علت اسباب و علل خارجیه ای است که در مورد مثال مرآت (و موانع ارتسام صور اشیاء در آن) به تفصیل بیان کردیم. پس این امور و اسباب و علل خارجیه مانند سدی می‌باشند که حایل مابین نفس و لوح محفوظ اند، لوح محفوظی که جوهری است قدسی که کلیهٔ اموری که مورد قضا و فرمان الهی قرار گرفته و تا روز قیامت ممکن الوقوع است در آن نقش بسته.

پس هنگام زوال مانع و برطرف شدن حجابهای خارجی از چهرهٔ نفس، حقایق علوم از آینهٔ لوح عقلانی (یعنی لوح محفوظ) بر آینهٔ لوح نفس تجلی می‌کنند و همان طور که حجاب حایل مابین دو مرآت (که قبلا در مورد دیدن قفا و پشت سر بدان مثال زدیم) گاهی به وسیلهٔ دست شخص و گاهی به وسیلهٔ وزیدن بادهای حرکت دهنده زایل می‌گردد (و نظم و ترتیب مخصوص مابین دو مرآت که شرط دیدن پشت سر است به حال خود بازمی گردد) همین طور گاهی انسان به وسیلهٔ قوهٔ فکریه که عالم تجزیه و تحلیل عقلی و قادر بر تجرید صور عقلیه از غواشی و انتقال از بعضی از صور به بعض دیگری است، به ادراك حقایق دست می‌یابد، و گاهی دیگر ریاح الطاف الهیه و نسیمی از عنایات ربانیه وزش می‌کند و بدین سبب حجابها برداشته می‌شوند و عوایق و موانع از چهرهٔ چشم باطنی وی مرتفع می‌گردند. آنگاه بعضی از صور حقایق که در

لوح محفوظ ثبت گردیده است، در لوح نفس تجلی می کند.

پس آگاهی از عالم غیب گاهی در هنگام خواب اتفاق می افتد و بدین وسیله اموری که درآینده نزدیك روی می دهد بر وی آشکار می گردد. ولی ارتفاع حجاب به نحو کامل به وسیلهٔ مرگ انجام می گیرد و بدین وسیله پرده ها از دیدهٔ انسان برداشته می شوند. و گاهی پرده ها به مدد الطاف خفیهٔ الهیه از دیدهٔ سالك بر طرف می گردد سپس رخساره و چهرهٔ اموری از غرایب اسرار ملکوت، ازماورای پرده های غیبیه بر قلب وی تجلی می کند. ولی گاهی این جلوه گری و خودنمایی ثابت ودایمی و برقرار می ماند و گاهی همچون بارقه ای زودگذر است ودوام و بقای آن به طور ندرت اتفاق می افتد. پس ازمجموع سخنان ما معلوم شد که حصول علم ودانش در باطن انسان به طرق مختلفی است.

پس گاهی از طریق اکتساب و تعلّم است و گاهی علوم و معارف ناخودآگاه بر قلب انسان وارد می گردند. گویا چیزی بر قلب وی از ناحیه ای که خود نمی داند القا می گردد، خواه این آگاهی ناخودآگاه در دنبال طلب و اشتیاق درك وفهم مطلبی باشد یا نه. قسم دوم را حدس و الهام نامند و این قسم، خود به دو قسم منقسم می گردد. یکی آنکه انسان از علت و سببی که مفید و بخشندهٔ علوم است اطلاعی حاصل نکند و نداند که آن علت و سبب عبارت است ازمشاهدهٔ ملکی که علوم وحقایق را ازجانب خدا بر وی الهام نموده، به نام عقل فعال که الهام کننده علوم وحقایق است بر عقل منفعل (یعنی بر نفسی که به مرتبهٔ عقل بالفعل رسیده است) ونتواند آن مَلَكِ مُلْهِم را مشاهده کند.

قسم اول را (یعنی حصول علوم ومعارف در باطن انسان ازطریق اکتساب وتعلم) اکتساب و استبصار نامند وقسم دوم را (یعنی حصول علوم ومعارف وحقایق بدون اطلاع از علت وسبب مفید) الهام ونفث فی الروع (یعنی دمیدن نسیم علوم ومعارف درروح انسان) نامند وقسم سوم را (یعنی حصول علوم ومعارف ازناحیهٔ غیب با اطلاع ازعلت وسبب مفید ومشاهدهٔ وی) وحی نامند که این قسم مختص به انبیاست چنانکه قسم ماقبل آن یعنی قسم دوم، مختص به اولیاء است. و باید دانست که طریق اکتساب طریق علمایی است که علوم و معارف خویش را ازراه فکر و نظر و تأمل در اصول و قواعد و دلایل به دست می آورند.

پس این طریق نه دراصل فیضان صور علمیه، ونه درمحل قابل صور، ونه در فاعل ومفیض صور، با الهام فرقی ندارد. ولکن درطریقه و کیفیت زوال حجاب و جهت آن با یکدیگر فرق دارند. و نیز باید دانست که وحی با الهام درهیچ امری ازامور مذکور با هم فرق ندارند، مگر در شدت وضوح و نورانیت و مشاهدهٔ ملکی که مفید ومفیض صور علیمه است. زیرا همان طور که قبل ازاین گفته شد هیچ یك از علوم ومعارف برای ما حاصل نمی شوند، مگر به واسطهٔ ملائکهٔ علمیه، یعنی عقول فعاله، غایت الامر به طرق مختلفه چنانکه خدای متعال در آیهٔ شریفهٔ

«وماکانَ لبشرٍ أنْ یُکَلِّمَه الله الاّ وحیاً اومن وراءِ حجابٍ اویُرْسِلَ رَسولا» (وهیچ بشری را نرسد که خداوند بااو سخن گوید، مگر به طرق وحی، یا ازوراء حجاب یا با ارسال رسول ـ سورهٔ فصلت، آیهٔ ۵۱) بدین مطلب اشاره می کند. پس تکلم کردن خدا با بندگان خود عبارت است از افاضهٔ علوم بر نفوس آنان به وجوه و طرق مختلفی مانند وحی و الهام و تعلیم به وسیلهٔ انبیا و معلمین.

اشراق هفتم: در بیان کیفیت اتصال نبی صلی الله علیه و آله به عالم وحی الهی و قضای ربانی وقرائت لوح محفوظ ولوح محو واثباتی که محل نسخ احکام است

دانستید که حقایق کلیهٔ اشیا، هم در عالم عقلی که به نام «قلم الهی» نامیده شده است، وهم در عالم نفسانی که به نام «لوح محفوظ» و «امّ الکتاب» نامیده شده است وهم در الواح قدریه که قابل محو واثبات اند، ثبت گردیده اند. هان طور که آیهٔ شریفهٔ «یَمْحوُاالله مایشاءُ ویُثبِتُ وعندَه امُّ الکتابِ» (خداوند هرچه را بخواهد محو یا اثبات می کند وام الکتاب نزد اوست ـ سورهٔ رعد، آیهٔ ۳۹) حاکی ازآن است وباید بدانید که جمیع کتب نامبرده (یعنی عالم عقلی وعالم نفسانی و الواح قدریه) کتابهایی هستند که حضرت حق، جل وعلا، به مقتضای اسم «الرحمن» آنهارا به دست قدرت وعنایت خویش نوشته است. زیرا عنایت الهیه، وجود این کتب تکوینیه وانشای آنها را بر وفق علمش به ذات خویش که علم فعلی و مستلزم وجود معلوم است، اقتضا نموده است. زیرا ماسوای او همگی آثار وجود و قدرت اویند (و اثار هرچیزی لازم و تابع وجود اوست).

پس همان طور که شخص مهندس، نخست صورت ابنیه و نقشه و شکل و هندسهٔ آنها را طرح ریزی می کند و آن را در صفحهٔ کاغذی می نویسد، سپس آنها را طبق نقشهٔ طرح شده به وجود می آورد، همین طور آفریننده و مهندس طراح آسمانها و زمین، به مقتضای رحمت و عنایت، نسخهٔ عوالم وجودرا که در حضرت ذات وعلم ازلی طراحی شده است ازاول تا به آخر ازمرتبهٔ ذات ومقام علمی به عرصه و نشأهٔ وجود خارجی اعزام فرمود، وکلیهٔ عوالم، طبق نقشه و نسخهٔ علمی، به وسیلهٔ ملائکهٔ عماله ای که ملائکهٔ علامه، آنان رابه استخدام خوددرآورده اند، موجود گردیدند. وچون صورت عالم وجود به تمام وکمال خود رسید، خدای بزرگ نوع بشررا از کرهٔ خاك آفرید وخواست که ازجنس کرهٔ خاك وخاکیان برای خود خلیفه ای دردار دنیا و نایبی در تعمیر عمارت نشأهٔ آخرت قرار دهد (تاکه در دار دنیا خلیفه وجانشین ومظهری از ذات وصفات او باشد) وضمناً به ساختن وتعمیر نشأهٔ آخرت بپردازد، واین خلیفه عبارت ازانسان است).

لذا به انسان قوا ومشاعری به نام آلات حس وتخیل وتعقل عطا فرمود. پس هنگامی که به

صورت عالم نگریست و آن را احساس نمود، صورتی از آن صورت خارجی مرتسم می گردد و از حس او به قوه خیال او منتهی می شود. زیرا کسی که نگاه کند به آسمان و زمین و سپس چشم خود را ببندد، در این هنگام صورت آسمان و زمین را در آینهٔ خیال خود می بیند و آنها را مشاهده می کند و اگر احیاناً صورت آسمان و زمین در خارج معدوم و نابود گردد، خللی در مشاهدهٔ صورت خیالی وارد نمی کند (بلکه صورت خیالی آنها در آینهٔ خیال محفوظ خواهد بود). سپس همین صورت از آینهٔ خیال به عقل منتقل می گردد. ولی به نحوی اعلی و ارفع و اشرف از صورت خیالی. اما در عقل، حقیقت اشیاء و اموری که صورتی از آنها در حس و یا در آینهٔ خیال جلوه گر می شوند، حاصل می گردد (زیرا عقل محل تجلی حقیقت اشیاء است نه محل انعکاس صور آنها).

پس آنچه که در عقل حاصل می شود عیناً موافق و مطابق است با آنچه در نفس الامر موجود است، و صورت مجموعه عالم کونی یعنی عالم اجرام و اجسام (همان طور که قبلا گفتیم) مطابق با نسخهٔ موجود در لوح عقلی است که عبارت است از قلوب ملائکهٔ مقربین و وجود عالم در لوح عقلی. و چنانکه گفته شد سابق بر وجود او در لوح قدری است که آنهم سابق بر وجود کونی جسمانی است (و در مقام ایجاد، وجود عالم در لوح عقلی سابق بر وجود او در لوح قدری و وجود او در لوح قدری سابق بر وجود کونی جسمانی است) ولی در اینجا یعنی در مقام ادراک و تصور، امر بر عکس است (زیرا وجود کونی قدری، مقدمه بر وجود حسی و وجود حسی مقدمه بر وجود خیالی و وجود خیالی مقدمه بر وجود عقلی است).

پس وجود خیالی تابع وجود حسی، و وجود عقلی تابع وجود خیالی است. و قبل از این از مطالب گذشته ما تحقیقی در مورد اتحاد عاقل با معقول و اتحاد حس با محسوس و اتحاد خیال با امر متخیل دریافتی (و دانستی که هر یك از نیروهای سه گانهٔ ادراك با آنچه را که ادراك می کنند در وجود متحدند).

پس ادراك هر صورتی از صور عالم وجود، به وسیلهٔ هر یك از نیروهای سه گانه عبارت است از اتحاد انسان با آن صورت و تحقق وی به وجود آن صورت؛ و مسلم است که بعضی از آن وجودات وجود حسی و بعضی وجود خیالی و بعضی وجود عقلی است. پس معلوم شد که وجود صادر از مبدأ در اولین منازل قوس نزول، عقل بوده و سپس نفس و سپس وجود حسی و سپس ماده گردیده و آن آخرین منازل قوس نزول است. سپس وجود بر خویشتن دور زد و در اولین مراتب دور (و طی منازل قوس صعود) وجود حسی و سپس نفس و سپس عقل گردید. پس مجدداً به همان مقام و مرتبه ای که از آنجا هبوط نموده بود ارتقاء نمود و از این مطالب معلوم شد که خدای متعال هم مبدأ وجود و هم غایت وجود است.

پس هنگامی که انسان در سیر صعودی بدین مقام شامخ ربانی نایل گردید، بر کلیهٔ اسرار

مکنون در عالم قضا و قدر الهی واقف می گردد و با چشم ملکوتی و دید و شهود عقلانی، قلم و لوح را مشاهده می کند. همان طور که رسول اکرم (ص) در مقام حکایت از دید و شهود خود در شب معراج می گوید مرا به جایی سیر دادند که صدای گردش قلم را (بر روی لوح قضا و قدر) می شنیدم. چنانکه در آیهٔ شریفهٔ «لِنُرِيَهُ مِن آياتِنا انّه هو السّميع البصير» (سورهٔ إسراء، آیهٔ ۱) بدان اشاره شده است.

پس کتابت عقلیه (یعنی صوری که در لوح عقل ثبت گردیده است) مصون و محفوظ از تبدل وتغیر و نسخ و تحریف است و اما کتابت نفسیه (یعنی صوری که در لوح نفس ثبت گردیده است) قابل تغییر و تبدیل و محو و اثبات است و نسخ احکام از آنجا ناشی می گردد، و بعید نیست که شنیدن صدای صریر یعنی گردش اقلام بر روی الواح جهت ثبت صور حوادث واقع در عالم، اشاره به صور قدریه ای باشد که اقلامی که رتبهٔ آنها مادون رتبهٔ قلم اعلی است، بر الواحی که مادون لوح محفوظ اند، ثبت نموده اند. زیرا صوری را که قلم اعلی در لوح محفوظ ثبت می کند هرگز تغییر و تبدل پیدا نمی کنند و قابل محو نیستند و آنها عبارتند از صور حقایق علوم عقلیه ای که هیچگاه از صفحهٔ لوح محفوظ محو نمی شوند.

ولی آن اقلام یعنی اقلامی که صدای گردش آنها را پیامبر اکرم (ص) شنیده است اقلامی هستند که صوری را در الواح محو و اثبات می نویسند و صحف و کتب و شرایعی را که بر انبیاء علیهم السلام، نازل می گردند، همگی از نوع صوری هستند که در الواح محو و اثبات ثبت و ضبط گردیده اند؛ و لذا در یك شریعت و دین واحدی نسخ احکام روی می دهد و نسخ در حقیقت عبارت است از انقضای زمان اجرای حکم نه دفع و رفع حکم. زیرا آنچه که در صحنهٔ وجود و هستی داخل شد هیچگاه منتفی و مرتفع نمی گردد زیرا هر امر حادثی را سببی است و برای آن سبب نیز سببی است تا سلسلهٔ اسباب منتهی گردد به امور حتمی قضائیه (که در عالم قضای الهی ثبت و ضبط گردیده) و به اسماء الهیه (که هر یك مقتضی ظهور یکی از مظاهر خود در عالم وجود و حاکی از انطوای حقیقت آن مظهر در ذات مقدس الهی است).

و هر کس که حقیقت امر در کیفیت صدور و ظهور کثرت و تغیر از ناحیهٔ حضرت احدیت سرمدیه را درك نموده باشد حقیقت حال (در مورد ضرورت حدوث اشیاء از ناحیهٔ علل و اسباب و منتهی شدن کلیهٔ علل و اسباب به حضرات واجب الوجود که علت العلل و مسبب الاسباب است و کیفیت ظهور کثرت از مقام شامخ احدیت) بر وی مشتبه نخواهد گشت و هیچگاه قدم او از جایگاه و مقام او در درك و فهم امثال این منازل و مقامات علمی متزلزل نمی گردد.

اشراق هشتم: در تحقیق آنچه که در شریعت اسلام در مورد آنکه خدای متعال خود را به متردد و نظایر آن از اوصاف توصیف فرموده است آمده است

بدان که برای مقام الهیت مراتبی است و برای اسماء الهی مظاهر و مجالی گوناگونی است و هر چیزی که موجود شده و یا بعدا موجود خواهد شد از عالم ربوبیت ذات مقدس الهی خارج نیست (و همگی در تحت امر و اراده و با قضا و قدر اوست و برای هر موجودی وجهه و رابطهٔ خاصی است به حضرت او. چنانکه شاعر می گوید: که از هر دل سوی حضرت رهی است) و گویا شما از مجموع سخنان ما و طریقی که در سیر و سلوك علمی خود اختیار نموده ایم و دلایل و براهینی که بر صحت و استقامت آن اقامه نمودیم، آگاهی کامل حاصل کرده اید.

پس در این مقام می گوییم که خدا را بندگانی است از سنخ ملکوت و ملکوتیان که اعمال و افعال آنان منحصر است در اطاعت پروردگار و هرچه می کنند صرفاً به امر و فرمان اوست و درهیچ امری عصیان و نافرمانی نمی کنند و هر کس که چنین باشد فعل او فعل خداست، زیرا در انجام افعال و اعمال خویش هیچ قصد و غرضی بجز ارادهٔ الهی و اطاعت از امر و فرمان او ندارد و ارادهٔ او مستهلك در ارادهٔ اوست. مثال و نمونه آن در این عالم، حواس پنجگانهٔ انسان است و قبل از این گفتیم که اطاعت ملائکه از امر و فرمان خدا از جهتی مانند اطاعت حواس پنجگانه از امر و فرمان نفس ناطقه است. زیرا اطاعت حواس پنجگانه از نفس ناطقه، نیازی به صدور امر و یا نهی و ترغیب و یا ترهیب از ناحیهٔ نفس ندارد. بلکه هر آنی که نفس ناطقه به انجام امری از امور محسوس اهتمام ورزد، و ارادهٔ انجام آن را داشته باشد، حواس پنجگانه بی درنگ امتثال کنند و امر و فرمان او را به موقع اجرا گذارند؛ با اینکه حواس پنجگانه موجوداتی جسمانی اند و در عالمی غیر از عالم جوهر عقلی و نشأهٔ تجردی مستقرند. زیرا حواس پنجگانهٔ ظاهری مظهری از مظاهر نفس اند که از ناحیهٔ نفس و مقام و مرتبهٔ او که در ملکوت علیا مستقر است به ملکوت سفلی تنزل کرده اند.

پس به همین مقیاس است اطاعت و انقیاد ملائکهٔ مستقر در ملکوت سماوات از پروردگار عالم. زیرا ایشان هیچگاه عصیان و نافرمانی از امر پروردگار نمی کنند و بدانچه که مأمورند عمل می کنند، و به حکم طینت و فطرت اوامر و نواهی او را به موقع اجرا می گذارند. و چون این مطلب ثابت گردید، از اینجا معلوم می گردد که هر چیزی که در الواح و صحایف قدریه ثبت و ضبط گردیده، همان چیز عیناً نیز به قلم الهی پس از قضای سابق مکتوب به قلم اول ثبت و ضبط گردیده است.

و باید دانست که از ناحیهٔ همین الواح قدریه، خود را به صفت تردد و تردید در قبض روح مؤمن به وسیلهٔ مرگ توصیف نموده است و حال آنکه خود در مقام قضای حتمی سابق و در لوح عقلی، به لزوم و حتمیت آن حکم و قضاوت فرموده است؛ و باید دانست که کلیهٔ تردید و ترددات

حادث در کاینات و عالم تکوین و همچنین کلیهٔ تحیرات واقع در نفوس بشر، همگی از ناحیهٔ همین حقیقت الهیه که از آن به عنوان صفت تردد یاد شد منبعث می گردد و این بدین گونه است که گاهی ما در انجام امری که مردد مابین چندین امر است، تردید پیدا می کنیم که آیا این امر را انجام بدهیم یا ندهیم و پیوسته درحال تردیدیم، تا آنگاه یکی از اطراف و اموری که درآنها تردیدداشتیم، به نظر ما رجحان پیدا می کند و بالنتیجه تردید و تردد ما از بین می رود.

پس آن امری که مورد ترجیح ما قرار می گیرد و ما آن را انتخاب می کنیم در حقیقت همان امری است که در لوح قدر ثبت و ضبط گردیده (و اینك در لوح خاطر ما خودنمایی می کند و بر سایر اطراف تردید برتری پیدا می کند) و این بدین جهت است که قلم کاتب و نویسندهٔ امور و حوادث در لوح قدری، امری از امور را به طور ابهام و اجمال و بدون تعیین می نگارد و آن امری است که در زمانی به نام زمان خاطر در خاطر او خلجان کرده سپس آن را از صفحهٔ لوح محو می کند و بدین علت این خاطره نیز از لوح ذهن او محو می گردد.

زیرا از جانب آن لوح (یعنی لوح قدری که جلوه گاه یك حقیقتی است) رقایقی به جانب نفوس انسانی امتداد پیدا می کند که هر یك از آن رقایق، حادث می گردد به حدوث کتابت و زایل و منقطع می گردد به وسیلهٔ محو کتابت، و چون محو گردید دیگری به جای آن ثبت می گردد و رقیقهٔ آن به سوی نفس آن شخص که آن حقیقت برای او و به نام او ثبت شده است، امتداد می یابد؛ و بالنتیجه خاطرهٔ دیگری نقیض خاطرهٔ زایل شده برای وی حادث می گردد و همین طور خاطره ای پس از خاطره ای حادث می گردد تا آن گاه به خاطره ای منتهی می گردد که حق تعالی اثبات و ایجاد آن را اراده فرموده است. پس دیگر آن خاطره را محو نمی کند و لذا شخص آن خاطره را بر اساس آنچه که در لوح ثبت شده است انجام می دهد؛ و چون این عمل را به جا آورد و یا آن را ترك نمود و زمان آن منقضی گردید، حق تعالی آن را از آن جهت که در لوح محو و اثبات حکم به انجام آن (خواه فعل و یا ترك) شده بود، محو خواهد فرمود و سپس صورت عملی قبیح و یا عمل نیکی دیگر (به جای عمل محو شده) بدان گونه که خواهد بود ثبت می کند و قلم امر دیگری را در لوح قدر می نویسد و این طریقه الی غیر النهایه ادامه خواهد داشت (زیرا افراد بشر غیرمتناهی اند و افکار و نیات آنان نیز غیرمتناهی است).

این است مقام و منزلت و مرتبت وجود اقلام و آن ملکی که مأمور محو است. ملکی است کریم (که به مقتضای مصلحت و کرامت عمل می کند) و املای این عمل بر آن ملك (تا که آن را طبق املا از صفحهٔ لوح محو کند) از اوصاف الهیه و صادر از ناحیهٔ عقول است که از عالم الهیت اند. پس با توجه به بیانات گذشته، صحت نسخ احکام و تردد در امور و معنای بداء، که مورد اتفاق علمای امامیه است، بر تو مکشوف گردید و مکان و منزلت اقلام را که صدای ترسیم و کتابت آنها را رسول اکرم (ص) در شب معراج شنید، دانستی و دانستی که مکان و منزلت آنها

نسبت به قلم الهی که رسول اکرم (ص) از اثر صدای ترسیم آن به لفظ «صریر» تعبیر فرموده است چیست، ومقصود از صریر همان صدا است، و گو یا آن حضرت با چشم ملکوتی خویش آیات الهیه را دیده و تا آن اندازه که گوش ملکوتی وی بهره وحظی از شنیدن آنها داشته شنیده است.

زیرا چنین گفته اند که برای آن حضرت از عالم ملکوت، مافوق آنچه که دیده و شنیده بود، اموری باقی مانده بود که حس او از طریق رؤیت و مشاهده به آنها نرسیده بود ولکن از طریق سماع و استماع به آنها نایل گردید وصدای اصوات اقلام را که کلیهٔ احکام و اموری را که خدای متعال در عالم احداث و ایجاد می فرماید شنید (و سر این نکته این است که قوهٔ سامعه لطیف تر از قوهٔ باصره است وبدین جهت قدرت وی بر احساس بیش از قوهٔ باصره است. زیرا محسوس به قوهٔ باصره، اجسام و اجرامند ومحسوس به قوهٔ سامعه، اصوات اند وصوت سهم بسیاری از لطافت و ظرافت رادارا است و لذا عده ای از انبیا که جبرئیل ویا ملك حامل وحی را مشاهده نمی کردند، احکام وفرمانهای الهی را از طریق سماع تلقی می کردند).

(آنچه گفته شد مربوط است به اقلامی که احکام و حوادث را در الواح قدریه قابل محو واثبات ثبت می کنند) و اما قلم اعلی (قلمی است که کلیهٔ امور جاری در عالم وجود را وجوداً و عدماً، نفیاً و اثباتاً در عقل کل که لوح محفوظ است ثبت می کند پس آن قلم در لوح محفوظ،) صورت هر امری و عملی وحادثه ای را که توسط اقلام در الواح قدریه که محل محو واثبات اند، ترسیم گردیده است ثبت می کند. پس آنچه شایستهٔ محو و یا شایستهٔ اثبات و یا اثبات آن شایستهٔ محو است در آن لوح و به وسیلهٔ آن قلم، یعنی قلم اعلی، تثبیت می گردد. تثبیتی که در آن عالم اعلی و از آن جهت که در آن عالم است، تغییر ناپذیر است. پس صورت ترسیم یافته در لوح محفوظ، توسط قلم اعلی مقدس ومنزه از محو و تغییر وتبدیل است زیرا نسبت قلم اعلی به این اقلام (یعنی اقلام ثبت حوادث درالواح قدریه) مانند نسبت قوهٔ عقلیه ما است به مشاعر خیالیه وحسیهٔ ما ونسبت لوح محفوظ به این الواح (یعنی الواح قدریه) نسبت خزانهٔ معقولات کلیهٔ ما است به خزانهٔ محسوسات جزئیه (در مورد ادراك) و نسبت ارادهٔ کلیهٔ متعلق به یك امر کلی نوعی به ارادات جزئیه ای که در طریق تحصیل آن امر کلی نوعی در ضمن یکی از افراد جزئیه حادث می گردد (واین نسبت در مورد عمل و انجام آن است).

اشراق نهم: در بیان اینکه شخص نبی در حد مشترك مابین عالم معقولات و عالم محسوسات قرار گرفته است

بدان برای قلب انسان که نفس ناطقهٔ او مثال و نمونهٔ عرش الهی و جایگاه رحمت است، همان طور که عرش الهی محل فرمانفرمایی وحکومت وی تحت اسم رحمن است دودر است،

یکی دربی که به عالم ملکوت بازمی گردد و آن عالم لوح محفوظ ومنشأ ملائکهٔ علمیه و عملیه است چنانکه گفته شد. دیگری دری که به جانب قوای مدرکه و محرکه بازمی گردد.

وهمان طور که خداوند متعال خلایق را به سه دسته آفرید، دسته ای به نام ملائکهٔ روحانی که در نهاد آنان فقط عقل قرارداد ودسته ای دیگر به نام بهایم که در نهاد آنان فقط شهوت آفرید و دستهٔ دیگری به نام انسان که در نهاد او هم عقل وهم شهوت قرارداد، همین طور نوع انسان را به سه گونهٔ متفاوت آفرید، دسته ای از آنان مستغرق در بحر معرفت خدا و ملکوت اویند وازذکر او لذت می برند و با وجد و سرور فراوان در عظمت و کبریای او ناظر و نگرانند ودر فروغ اشعهٔ جمال او سرگردان و حیرانند و از شرح و بیان آن عاجز و قاصراند و آنان گروه الهیون و از اولیای خدایند که ابواب ملکوت بر قلب آنان گشوده شده است.

دستهٔ دیگری آنانند که با تمام وجود خود به شهوات ولذایذ جسمانی روی آورده وخویشتن را در زندان دنیا ودر غل وزنجیرهای آن محبوس داشته و ایشان همگی اهل دنیایند که خدا آنان را بر ودر آتش افکنده وگلوگاه وزنخ آنان را با طناب وزنجیرهای آتشین محکم بسته وایشان را از نعیم اخروی محروم داشته و درهای ملکوت را بر روی آنان بسته ودرهای جهنم را بر روی آنان گشوده است مگر آنکه تو به کنند واز کردار خود پشیمان شوند وخویشتن را اصلاح کنند.

دستهٔ دیگر آنانند که درمرز مشترك وحدفاصل مابین عالم معقول و عالم محسوس استقرار یافته اند (وباهردو عالم تناسب کامل دارند)، گاهی با خدا ومحبت او سرگرم اند وگاهی با خلق خدا مأنوس گشته و با آنان رحمت و شفقت می کنند (و آنان آنچنان در رعایت تناسب با هردو عالم قوی ومقتدرند) که هرگاه ازدربار الوهیت به سوی خلق بازگردند، درسیر و سلوك با آنان مانند یکی از ایشان اند؛ تا به حدی که گویا خدا و ملکوت او را نمی شناسند و هنگامی که با خدای خویش خلوت می کنند وبه ذکر اوو عبادت اومشغولند، چنانند که گویا احدی ازخلایق را نمی شناسند واین راه وروش انبیاو مرسلین وصِدّیقین است (که مقام ومرتبهٔ آنان ازهمه کس بالاتر ودرعالم وجود مقامی بس شامخ دارند) زیرا شکی نیست دراینکه آن کس که جامع هردو مرتبه ومأنوس با هردو عالم است، مقام ومرتبهٔ او بالاتر از آن کسی است که به علت ضیق صدر (ومحدودیت وجود) و نداشتن زبان گویا ومبین حقایق، با ارتباط به یکی ازدو عالم مذکور از دیگری محجوب و محروم باشد.

پس شخص نبی ناچار باید علوم ومعارف را مستقیما ازخدا بگیرد وشاگرد مکتب او باشد وآنچه را می گیرد به بندگان ببخشد و به آنان تعلیم دهد و آنان را هدایت کند و هرچه از خدا بخواهد خدا به او بدهد وهرچه را ازاو بخواهند به آنان عطا فرماید وهردوجانب ملك وملکوت را نظم دهد وهردو جنبه را رعایت کند وواسطهٔ مابین هردوعالم باشد، ازطرفی گوش باشد (تا ندای حق را بشنود) وازطرفی زبان باشد (تا احکام ومعارف الهی را به خلق برساند). این است

حال و شیوهٔ سفرای خدا و فرستادگان او به سوی بندگانش که دارای مقام شفاعت و وساطت اند.

پس برای قلب نبی هم دودر است که همواره بازو گشوده اند. یکی درداخلی که بسوی عالم قدس گشوده می گردد و از آنجا به مطالعهٔ لوح محفوظ و آیات مسطور در آن بپردازد و خدا به او علم لَدُنّی و علم یقینی را می آموزد، و او را از اسرار و عجایب گذشته و آیندهٔ جهان و احوال عالم نسبت به گذشته و آینده و احوال قیامت و حشر و نشر و حساب و مآل و بازگشت خلایق به بهشت و یا به دوزخ آگاه می سازد و این دری است که به سوی قلب آنان که متوجه به عالم غیب اند و علی الدوام به ذکر خدا مشغولند بازمی گردد. دیگر دری که به جانب حواس پنجگانهٔ او گشوده می گردد تا از این طریق بر سوانح و حوادث خلق آگاه گردد و آنان را به کارهای نیك هدایت و ارشاد کند و از کارهای بد بهراساند. پس این شخص، انسانی است که نفس نفیس او در هر دو قوهٔ نظری و عملی به سرحد کمال رسیده و سهم وافری از وجود و کمال از خدای متعال گرفته تابدان حد که حیطهٔ وجود او هر دو جانب ملك و ملکوت را فرا گرفته و حق هر دو را ادا می کند.

پس این شخص، به سبب علوم و معارفی که خدای متعال بر قلب و عقل مجرد وی افاضه نموده است ولی ای است از اولیا و حکیمی است از حکمای الهی و به سبب آنچه که از ناحیهٔ او بر قوهٔ متخیله و قوهٔ متصرفهٔ وی افاضه می گردد، رسول و پیامبری است که مردم را از حوادث آینده (از قبیل طوفان و زلزله و نظایر آن که نوعی عذاب و عقاب الهی است) آگاه می سازد و آنان را می هراساند و از گذشته و یا آنچه که در حال حاضر موجود شده است، خبر می دهد و این امور و اوصاف، کاملترین مراتب انسانیت و نخستین شرایط احراز مقام نبوت و رسالت است.

و نیز علاوه بر این کمالات و مراتب نامبرده، باید دارای لسانی فصیح و بلیغ باشد، تا بتواند با ظرافت و لطافت کلام و زیبایی جملات و عبارات تخیلات آفرین خود، مردم را تعلیم دهد و قادر بر حسن ارشاد و هدایت مردم به سوی خیر و سعادت و راهنمایی آنان به اعمالی که آنان را به سعادت ابدی سوق دهد بوده باشد و نیز باید علاوه بر آنچه که گفته شد دارای قوهٔ نفسانیه ای باشد جهت مناظره با اهل جدال در علوم و معارف و دارای قوه و نیروی بدنی باشد، جهت مبارزه و محاربه با پهلوانان در میدان جنگ و نبرد، برای اعلای کلمهٔ «الله» و هدم کلمهٔ کفر و طرد اولیای طاغوت تا که (بدین وسیله کفر و شرك را از صفحهٔ زمین محو و نابود کند و) دین، دین خدا و کلمه، کلمهٔ «لااله الاالله» باشد هر چند کفار و مشرکین از این کار کراهت داشته باشند.

اشراق دهم: در تعداد صفاتی که ناچار شخص پیامبر به نام رئیس اول باید دارای آنها باشد، و آنها عبارتند از دوازده صفت که همگی فطری و ذاتی او می باشند

صفت اول اینکه صاحب فهم و درکی نیکو و سریع و گیرنده باشد، تا که بتواند هر چه را

می شنود و یا به او گفته می شود، بدان گونه که گوینده قصد دارد و بر طبق واقع و حقیقت امر است، درك کند. چگونه چنین نباشد و حال آنکه شخص پیامبر مبعوث از جانب خدا، دارای عقلی بسیار روشن و قوی و نفسی نورانی است.

صفت دوم اینکه دارای حافظه ای قوی باشد تا بتواند آنچه را می فهمد و یا احساس می کند در قوهٔ حافظهٔ خویش حفظ و ضبط کند و هرگز آن را فراموش نکند. چگونه چنین نباشد و حال آنکه نفس او متصل به لوح محفوظ است.

صفت سوم آنکه دارای فطرتی صحیح و طبیعتی سالم و مزاجی معتدل و تام الخلقه و آلاتی نیرومند و قادر بر انجام اعمالی که انجام آنها در خور اوست باشد، چگونه چنین نباشد و حال آنکه طبق اصول مسلم فلسفی، کمال اوفی و اَتَمّ (یعنی نفس ناطقه و کمالات فاضله آن) به مزاجی اتم و اکمل و در حد اعلای اعتدال افاضه می گردد.

صفت چهارم اینکه دارای زبانی فصیح و بلیغ باشد تا که زبان او او را در بیان آنچه در ضمیر اوست یاری دهد، چگونه چنین نباشد و حال آنکه وظیفه او تعلیم و ارشاد بندگان به سوی خیر و سعادت ابدی است.

صفت پنجم اینکه دوستدار علم و حکمت باشد تا بدان حد که تأمل در معقولات او را رنج ندهد و کوشش و جدیت در راه فهم و ادراك آنها او را آزار نرساند، چگونه چنین نباشد و حال آنکه ادراك معقولات ملایم با طبع اوست و ادراك امر ملایم با طبع لذت بخش است، زیرا سبب تقویت روح و نفس اوست.

صفت ششم اینکه بالطبع حریص بر شهوترانی و انجام امیال نفسانی نباشد بلکه بالطبع از انجام آنها و از لهو و لعب دوری گزیند و نسبت به لذایذ نفسانیه دشمن و بدبین باشد، چگونه چنین نباشد و حال آنکه شهوات و لذایذ نفسانیه حجابی است مابین او و عالم نور و وسیله ای است برای اتصال و تعلق او به عالم غرور و این حجاب و یا هر حجاب دیگری مورد نفرت و انزجار در نزد اهل الله و مجاورین عالم قدس است.

صفت هفتم صاحب عظمت نفس و احتشام و دوستدار نزاهت و شرافت بوده و نفس او از هر امر زشت و ناپسند و پست و رکیك و پلیدی و از داشتن و یا اتصاف به آن ابا و امتناع ورزد و نسبت به آن کبر یا و ترفع داشته باشد و نفس او به اموری برتر و بالاتر از آنچه که او را پست و خفیف کند توجه نماید و از هر جنسی نوعی عقیل و برتر و شرافتمندتر را اختیار کند و از قبول چیزهای پست و حقیر و بی مقدار و از نظر افتاده اجتناب ورزد، مگر به قصد ریاضت دادن نفس و اکتفا به کمترین و خفیف ترین امور مربوط به عالم دنیا. دلیل بر لزوم اجتناب وی از امور پست و حقیر و خفیف این است که در موجود اشرف و نوع افضل، به حکم شرف و فضیلت، سهم بیشتری از عنایت مبدأ اعلی وجود دارد.

صفت هشتم اینکه نسبت به کلیهٔ خلایق رئوف و مهربان باشد و از مشاهدهٔ منکرات خشمگین نشود (تا بتواند بالطف و مهربانی از اشاعهٔ آنها جلوگیری کند) و بدون داشتن قصد تجسس و تفحص از اوضاع و احوال ووقایع، اقامهٔ حدود مقرر از جانب خداوند را تعطیل نکند (مگر آنکه قصد او از تعطیل حدود، تجسس و تفحص از واقعیات امور باشد)، چگونه چنین نباشد و حال آنکه او شاهد و ناظر سر خدا در لوازم قدر است (و باید رعایت اسرار نهفتهٔ اوامر احکام و نوامیس صادر از جانب وی، در عالم قدر ملحوظ و منظور بدارد).

صفت نهم اینکه دارای قلبی شجاع باشد و از مرگ بیم و هراس نداشته باشد. چگونه چنین نباشد و حال آنکه عالم آخرت در نظر او بهتر از عالم دنیا است و بنابراین در انجام اموری که باید انجام دهد، دارای عزمی است راسخ و قوی و غیر متزلزل و بدون ترس و بیمی از مرگ. بلکه او در انجام آنها شخصی است جسور و پردل و قوی النفس نه ضعیف النفس و متزلزل.

صفت دهم اینکه جواد یعنی بخشندهٔ نعم و عطایا باشد نه بخیل. زیرا او می داند که خزائن رحمت و نعمت الهی الی الابد باقی و بی خلل و نقصان ناپذیر است.

صفت یازدهم اینکه سرور و بهجت او هنگام خلوت و مناجات با خدا از همه خلایق بیشتر است زیرا او عارف به مقام حق و عظمت و جلال اوست، و حق تعالی منبع حسن و جمال؛ و در حسن و جمال وبهاء، اجل و ارفع از کلیهٔ موجودات است.

صفت دوازدهم اینکه سختگیر و لجوج نباشد و دعوت به اقامهٔ عدل و انصاف را به آسانی بپذیرد و درانجام آن به سرعت گام بردارد ودر دعوت به اقامهٔ ظلم و جور و عمل قبیح بسیار سختگیر باشد و از پذیرفتن آن امتناع ورزد.

و باید دانست که این اوصاف نامبرده همگی از لوازم خصایص سه گانه ای می باشد که قبلا بیان کردیم و اجتماع همه این خصایص در شخص واحدی بسیار نادر است وماده و عنصری از میان عناصر انسان که کلیهٔ اوصاف نامبرده را در خود بپذیرد بسیار نادر است و در کمترین مزاجی از امزجه و کمترین استعدادی از استعدادات یافت می گردد. پس آن کس که بالفطره و بالطبع واجد این اوصاف دوازده گانه باشد بجز آحاد قلیلی از افراد انسان نخواهند بود. همان طور که دربارهٔ معرفتِ خدا وراه یافتنِ به حریم کبریا گفته اند «جلّ جنابُ الحقِ اَنْ یکونَ شریعةً لکلِ واردٍ او یَطّلِع علیه الاّ واحداً بعدَ واحدٍ» جناب حق بالاتر ازآن است که شریعه وراهی استوار برای هر فردواردی که قاصد زیارت ولقای اوست باشد ویا اینکه ازوی آگاه گردد مگر یکی بعد از دیگری (یعنی به طی وسایط و طی منازل و مراحل).

شاهد دوم

در اثبات وجود نبی و اینکه ناچار باید در عالم وجود، رسول و پیامبری از جانب خدا باشد، تا به مردم طریق حق را بیاموزد و آنان را به راه راست هدایت نماید

ودر بیان اسرار شریعت و فایدهٔ طاعات و عبادات ودر بیان ختم نبوت و انقطاع وحی ازروی زمین و آنچه که به این مطالب و معارف مربوط است ومطالب این شاهد طی اشراقاتی چند بیان می گردد

اشراق اول: در اثبات وجود نبی

انسان در وجود و بقای خویش نمی تواند به ذات خود اکتفا کند و ازدیگران بی نیاز باشد. زیرا نوع منحصر دریك فرد و شخص خاص او نیست (برخلاف عقول و نفوس کلیه واجرام فلکیه که به عقیدهٔ حکما هر نوعی از آنها منحصر دریك فرد است). بنابراین نمی تواند دردار دنیا زندگی کند، مگر به وسیلهٔ تمدن و اجتماع و تعاون و لذا وجود وبقای او به تنهایی ممکن نیست، لذا ازنوع او افرادی متعدد واحزابی مختلف پدید آمدند و بالنتیجه ضیاع وعقار وبلادی مختلف ومتعدد تشکیل داده شد و افردی در معاملات و مناکحات و جنایاتی که ممکن است در برخورد با یکدیگر به وقوع بپیوندد، به قانون و ناموسی که مرجع وملجأ آنان باشد ومابین آنان به عدل وداد حکم کند، نیازمندشدند وگرنه در تحصیل امیال و خواسته های خود بر یکدیگر تعدی و تجاوز می کردند و هرکس بر دیگری غلبه می کرد واجتماع فاسد می شد و نسل منقطع می گردید و در نظام اختلال و دگرگونی پدید می آمد. زیرا هر فردی بالفطره در صدد تحصیل مشتهیات و امیال نفسانی و ضروریات حیات و زندگانی خویش است و برآن کس که دراین امور مزاحم و معارض اوست خشمگین خواهد بود.

این قانون ضروری که حافظ نظام و ضامن سعادت و آسایش و آرامش کلیهٔ افراد بشر است، عبارت است از شریعت که ناچار است ازوجود شارع و واضعی که راه وروشی برای افراد بشر تعیین کند که آن را برای انتظام امر معیشت زندگانی اختیار کنند وسنت وطریقی را به آنان بیاموزد که به وسیلهٔ آن به خدای خویش برسند وبه قرب او نایل گردند وآنان را به انجام فرایضی دستور دهد که ایشان را متذکر عالم آخرت وسیر وسلوك به سوی خدا بنماید وازهول وهراس ووحشت روز قیامت یعنی همان روزی که همگی ازمکان نزدیکی به حضور درآن روز در سرای قیامت مأمور می شوند و زمین شکافته می شود وبا سرعت هرچه تمامتر اجساد و ابدان آنان را ازلا بلای قبور به بیرون می افکند، بترساند وآنان را به راه راست هدایت نماید و

ناچار این شخص شارع وواضع شریعت وقوانین الهی باید از نوع انسان باشد. زیرا مباشرت وتصدی ملائکه برای تعلیم افراد بشر، بدان گونه که گفتیم امری است محال؛ و از طرفی هم درجه ومقام سایر حیوانات پست تر از این است که مبعوث از طرف خدا وواضع شرایع وقوانین الهی باشند.

و ناچار باید این شخص عالیقدر که مبعوث از جانب خدا است، از جانب خدا به یك سلسله آیات وشواهد وامور خارق العاده ای اختصاص یافته باشد که شاهد عظمت ونبوت وی بوده و دال بر این باشد که شریعت او از ناحیهٔ پروردگار آنان یعنی خدای عالم قادر آمر زنده و بخشنده و درعین حال انتقام گیرنده است، تا که نوع بشر و افراد زمان وی نسبت به او خاضع ومطیع شوند وموجب اقرار واعتراف آنان به نبوت او گردد، و آن آیات و شواهد عبارتند از معجزه و همان طور که در عنایت الهیه، نسبت به نظام عالم ناچار باید ابری پدید آید وبارانی از آسمان بر زمین ببارد، وزمین را زنده وآماده روییدن گیاه وسرسبز وخرم گرداند وعنایت الهیه از ارسال پی در پی باران برای سکان روی زمین وتأمین حوایج آنان کوتاهی نکرده است، همین طور نظام عالم ازوجود شخصی که صلاح ومصلحت دنیا وآخرت واسباب ووسایل آن را به خلق معرفی کند، بی نیاز نخواهد بود.

بلی آن کس که رویانیدن مو بر روی دو ابرو را نه برای لزوم وضرورت بلکه به قصد آرایش و زیبایی صورت از نظر دور نساخته و یا در مقعر ساختن قسمتی از کف پاها برای سهولت راه رفتن وگام برداشتن اهمال نورزیده، چگونه دروجود واعزام فردی که مظهر رحمت وشفقت و سوق دهنده بندگان به سوی رضوان والطاف خویش درهر دو عالم است اهمال می ورزد. پس بنگر به عنایت ولطف پروردگار که چگونه به وسیلهٔ ایجاد و اعزام چنین شخص عالیقدری، علاوه بر نفع و سود عاجل، سلامت و خیر و سعادت درآخرت را نیز برای بندگان خود فراهم ساخته اکنون که این شخص بزرگوار را شناختی پس بدان که او خلیفهٔ خدا است درروی زمین.

اشراق دوم: در بیان آنچه که بر عامهٔ مردم در شریعت واجب و لازم است

بر شخص نبی مبعوث ازجانب خدا واجب ولازم است که بندگان خدا را در شریعت خود به انجام طاعات و عبادات الزام نماید تا بدین وسیله آنان را از مقام و مرتبهٔ حیوانیت به مقام فرشتگان سکان عالم ملکوت سوق دهد.

برخی از عبادات و طاعات امور وجودیه اند که یا نفع و فایدهٔ آنها به سوی خود شخص بازمی گردد وبه خود آنان اختصاص دارد، مانند نماز واذکار واوراد که با خضوع وخشوع توأم باشند تا که آنان را به سوی خدا واشتیاق لقای وی سوق دهد ویا آنکه نفع وفایدهٔ آنها هم شامل خودشان و هم شامل دیگران می گردد. مانند صدقات و یا ذبح وقربانی حیوانات (حلال

گوشت) به هیئت وصورت عبادات (و بدان گونه که در شریعت مقرر گردیده است).

برخی دیگر از عبادات امور عدمیه اند که آنان را تزکیه ونفوس آنان را تصفیه می کنند وآنها یا اختصاص به خود اشخاص دارند، مانند روزهٔ (واجب ویا مستحب) ویا اینکه نفع وفایده آنها شامل آنان ودیگران خواهد بود مانند پرهیز ازدروغ وآزارکردن نوع ویا جنس خود وخاموشی و سکوت.

و نیز بر شخص نبی لازم است که پیروان وامت خودرا به مسافرت وارتحال ازوطن مألوف خود مأمور کند تا که از اوطان ودیار مألوف به قصد طلب رضای پروردگار خویش کوچ کنند و متذکر روزی شوند که ازقبرها بیرون می آیند وبه سوی پروردگار خود سفر می کنند و بدین وسیله یعنی به وسیلهٔ مسافرت، هیاکل ومظاهر الهیه (یعنی خانهٔ کعبه که زیارتگاه خدا است) و مشاهد نبویه را (که آرامگاه رسول اکرم وخانه مسکونی آن حضرت است زیارت کنند ونیز بر وی لازم است که برای امت خویش عبادات ووظایفی را تشریع کند که درآنها اجتماع کنند و یکدیگر را ملاقات کنند، از قبیل نماز جمعه و نماز جماعت تا بدین وسیله، اضافه بر ثواب، دوستی ووداد ومودت والفت وصفا ومحبت به یکدیگر اکتساب کنند؛ ونیز لازم است که تکرار عبادات واذکار واوراد وانجام اعمال دینی را درهر روزوشب برآنان فرض وواجب بگرداند وگرنه درنتیجهٔ غفلت، ذکر خدا را فراموش می کنند وبالنتیجه باهمال و دوری از سعادت می گرایند.

اشراق سوم: در بیان حکمت وفلسفه سیاسات و حدود

قبلا برتو معلوم شد که دنیا خود نیز منزلی است از منازل سالکان راه خدا و اینکه نفس انسانیه مسافر الی الله ودرراه سیر وسلوك به سوی اوست واینکه برای نفس منازل ومراحلی است که نخستین آنها مرتبهٔ هیولانیت وسپس مرتبهٔ جسمیت وسپس مرتبهٔ جمادیت وسپس مرتبهٔ نباتیت و سپس مرتبهٔ حیوانیت و مرتبهٔ شهویه و مرتبهٔ غضبیه و مرتبهٔ احساس و مرتبهٔ تخیل ومرتبهٔ توهم که ازلوازم وخصوصیات مرتبهٔ حیوانیت اند؛ ودرآخر کارمرتبهٔ انسانیت، از نخستین درجات مراتب شرف تا آخرین درجات ومراتب آن وسپس مرتبهٔ ملکوتیت با اختلاف طبقات آن درقرب وبعد به مبدأ وخیر اعلی وناچار سالك الی الله باید جمیع مراتب نامبرده را طی کند تا به مقصود ومطلوب حقیقی نایل گردد وباید دانست که قافله های سیر وسلوك الی الله متعاقباً درراه سیر وسلوك اندولی درعین حال بعضی نزدیك به مقصداند وبعضی دور وبعضی در اثنای راه توقف نموده (ودر بعضی از منازل یا برای همیشه و یا برای مدت معینی می مانند) و بعضی ازراه سیر وسلوك الی الله منحرف گشته وبه عقب بازمی گردند وبعضی چه درراه اقبال به خدا وچه درراه ادبار ازاو سریع السیر و بعضی بطیء السیر اند واین اختلافات برحسب

آنچه که در حکمت الهی در عالم قضا و قدر در حق افراد بشر ثبت و ضبط گردیده است خواهند بود.

انبیا، صلوات الله علیهم اجمعین، رؤسای قوافل و امرای مسافرین الی الله اند و ابدان مسافران مرکبهای ایشانند و ناچار باید آن مرکبها را تربیت و تأدیب و تهذیب نمود، تا سفر الی الله به اتمام رسد. پس امر معاش در دار دنیا که عبارت است از حالت تعلق نفس به بدن از ضروریات امر معاد است که عبارت است از حالت قطع تعلق نفس به بدن و بازگشت به سوی خدا و سیر و صعود معنوی به حریم کبریا و این امر برای انسان ممکن نیست مگر آنکه بدن او سالم و نسل او دایم و نوع او محفوظ باشد و این دو امر یعنی امر معاش و امر معاد تمام نمی شود و میسر نمی گردد مگر به وسیلهٔ اسبابی که حافظ و نگهبان وجود آنها و جالب منافع آنها و دافع مضار و آنچه که مایهٔ فساد و تباهی آنها است باشند و لذا خداوند متعال برای بقای شخص غذا و مسکن و لباس و سایر ضروریات را آفرید و در سازمان بدن او میل و شهوتی به اکل و شرب و استراحت ایجاد نمود (تا به وسیلهٔ آنها صحت و سلامتی خود را حفظ کند).

و نیز در وجود وی نیروی خشم و غضب قرار داد تا که به وسیلهٔ آن، موانع اکل و شرب و استراحت را از خود دفع کند و به او آلات و وسایلی (از قبیل چشم و گوش و دست و پا و سایر قوا و جوارح) داد که او را در انجام امور نامبرده یاری دهد و نیز برای او اسباب و وسایل دیگری خارج از وجودش آماده ساخت، تا که از آنها در امر کشت و زرع و حرث و احداث و اجرای قنوات و جداول و تهیه منزل و محل سکونت استفاده کند و نیز برای بقای نوع و حفظ نسل، وسایل نکاح و ازدواج و آنچه که در انجام مناکحات و ازدواجات به کار آید آفرید، و برای انجام این اعمال در وجود او نیروی شهوت و رغبتی که انگیزهٔ او باشد و نیروی غضبی که دافع موانع وی و آلاتی که مُعدّ انجام اعمال شهوانی باشد قرار داد.

و باید دانست که این امور نامبرده فقط اختصاص به بعضی از افراد بشر ندارند بلکه شامل کلیهٔ افراد است. زیرا عنایات الهیه شامل همهٔ افراد بشر است و غرض نهایی خلقت و آفرینش سوق دادن کلیهٔ افراد بشر به جوار الهی و دار کرامت و عنایت و رحمت اوست که شامل همگی است و چنانکه قبلا گفته شد انسان موجودی است که حب تفرد و خودخواهی و غلبه بر دیگران بروی غالب گشته است هر چند خودخواهی و حب غلبه منجر به هلاکت و نابودی دیگران گردد. پس اگر امر حیات و زندگانی در افراد بشر مهمل و معطل گذاشته شود و سیاست عادلانه و حکومت آمرانه و زاجرانه ای مابین آنان در مورد تقسیمات اراضی و اماکن و اموال و تخصیص دادن هر قسمتی از آنها به شخص خاصی طبق حقوق و قوانین موضوعه وجود نداشته باشد، هر آینه امر حیات و معیشت بر آنان دشوار و مشوش می گردد و کار به جنگ و جدال و قتال می کشد و این مسئله آنان را از سیر و سلوک و عبودیت پروردگار منحرف می سازد و

آنان را از ذکر خدا غافل می کند.

بنابراین ناچار باید فردی به نام واضع شریعت در میان افراد بشر باشد تا که قوانین مالکیت و اختصاصات را در مورد اموال و عقود معاوضات را در مورد مناکحات و دیون و سایر معاملات و نیز تقسیم مواریث و تعیین مواجب نفقات و توزیع غنایم جنگ و صدقات و ابواب عتق و کتابت و استرقاق بردگان و سبی و اسارت کفار و مهاجمین دارالحرب را (طبق آنچه که در کتب فقه بیان گردیده است) به آنان بیاموزد؛ و نیز علایم تخصیص دادن (چیزی را به مدعی آن) در هنگام استفهام و استعلام از قبیل اقاریر و اَیمان (به فتح الف) و شهادات شهود و ضمان و وکالت و حواله را به آنان یاد دهد و نیز بر شخص واضع سنن و قوانین الهی لازم است که ضوابط اختصاص به مناکحات و تمتع از همسران را در ابواب نکاح و صداق و طلاق و عده و رجعت و خُلع (به ضم خاء) و ایلاء و ظهار و لعان و کلیهٔ ابواب محرمات ناشی از نسب و رضاع و مظاهرات را بدانگونه که در کتب فقه بیان گردیده است به آنان تعلیم دهد. و نیز بر شخص نبی واجب و لازم است که آنان را راهنمایی کند به اسباب و وسایل دفع مفاسد از حریم دین و شریعت و مملکت، از قبیل عقوبتها و کیفرهای زاجر و مانع وجود و ظهور آنها در دیار متدینین مانند امر به قتال کفار و اهل بغی و ظلم و ترغیب و تحریص مردم به مبارزه با آنان؛ و از همین قبیل است مسئلهٔ قصاص و دیات و تعزیرات و کفارات (و باید گفت که معانی کلیهٔ الفاظ و اصطلاحات و احکام و خصوصیات مربوط به هر کدام در کتب فقها به تفصیل بیان گردیده و ما را حاجتی به توضیح و تفسیر آنها نیست).

و اما جهاد با کفار و نبرد با آنان برای دفع و رفع اموری است که از ناحیهٔ آنان وارد بر اهل حق و ایمان می شود و موجب تشویش اسباب دیانت و معیشت می گردد در حالتی که هر دو امر وسیله وصول به حق اند.

و اما ضرورت نبرد و قتال با اهل بغی و ستم به علت ظهور اضطراب و نابسامانی است که در نتیجهٔ انحراف مارقین و متمردین، از حفظ و ضبط سیاست دینیه ای است که نگهبانان سالکان الی الله و متکفلان اهل حق و حقیقت (یعنی حضرت امیرالمؤمنین و ائمهٔ طاهرین) به عنوان نیابت و خلافت از جانب رسول اکرم (ص) ضامن حفظ و حراست آن می باشند، تا آنکه حدود و احکام الهی از حلال و حرام محفوظ بمانند و اما قصاص و دیات برای دفع سعی و اقدام اشخاص در اهلاک نفوس و اطراف و اما حد سرقت و قطع طریق، برای دفع و جلوگیری از استهلاک اموال و اشیائی است که اسباب و وسایل معاش مردم اند و اما حد زنا و لواط و قذف برای دفع تشویش امر نسل و انساب است.

اشراق چهارم: در بیان فرق مابین نبوت و شریعت و سیاست

نسبت نبوت به شریعت مانند نسبت روح است به جسدی که در وی روح باشد و سیاست عاری از شریعت مانند جسدی است که روح در وی نباشد.

گروهی از متفلسفین چنین پنداشته‌اند که فرقی مابین شریعت و سیاست نیست ولی افلاطون در کتاب *نوامیس* (که یکی از آثار اوست) بطلان عقیدهٔ آنان را بیان کرده و فرق مابین شریعت و سیاست را به چهار وجه یعنی از جهت مبدأ و غایت و فعل و انفعال آشکار ساخته.

اما از جهت مبدأ بدین گونه است که سیاست، حرکتی است که مبدأ آن از ناحیهٔ نفس جزئیه (نه نفس کلیهٔ الهیه) است و این حرکت تابع حسن اختیار افراد بشریه‌ای است (از قبیل سلاطین و حکام) که به اعتقاد خویش افراد بشر را در یك نظامی که آنان را اصلاح کند جمع کند، ولی شریعت حرکتی است که مبدأ آن نهایت سیاست است (که پس از تشکیل یك سیاست صوری و استقرار یك نظام اجتماعی در یك محدوده سیاسی آغاز به کار می کند و جامعه را به اموری که سیاست صوری از آنها غافل و بیخبر است و خیر وصلاح حقیقی آنان در آنها متمرکز است دعوت می کند) زیرا این حرکت، نفوس و قوای آن را بدان وظایفی که در عالم ترکیب (نفس با بدن) به انجام آنها مأمور گردیده است، یعنی مواصلت و موافقت و موافقت با نظام کل، برمی انگیزد (و نفوس را از ارتکاب فجایع و قبایحی که موجب اختلاف نظام و ظهور طغیان و فساد است برحذر می دارد) زیرا نفوس را (به جانب کمال و سعادت واقعی) تحریك و تشویق می کند و آنها را به بازگشت به سوی خدا و عالم الهی متذکر می سازد و از انحطاط به جانب شهوت و غضب و مفاسدی که بر آن دو مترتب می گردد برحذر می دارد. زیرا اگر نفس با هدف و غرض هریك از این دو نیر و موافقت کرد اورا به راهی که دور از هدف و غایت اصلی و منزلگاه حقیقی اوست می کشانند، وبالنتیجه اطاعت وفرمانبرداری او از خدای بزرگ و همچنین پایداری و استقامت وی در انجام مأموریت و وظایف خویش بر وی دشوار می گردد.

و اما فرق مابین شریعت و سیاست از جهت نهایت و غایت این است که نهایت و غایت سیاست، اطاعت از شریعت است و سیاست برای شریعت مانند عبد است نسبت به مولای خود که گاهی از وی اطاعت می کند و گاهی معصیت و نافرمانی می کند. پس اگر سیاست از شریعت اطاعت کرد (و نظام خود را بر طبق اساس شریعت استوار نمود) ظاهر عالم مطیع و منقاد باطن عالم گردد (زیرا ظاهر عالم صورتی است از باطن عالم که در آن فساد و تباهی راه ندارد) و محسوسات در زیر سایه و ظل معقولات قرار می گیرند (زیرا محسوسات، عکوس و اظلال معقولاتند و بهتر آن است که عکس در ظل عاکس و در خطی مستقیم و متصل و مرتبط با وی قرار گیرد نه در خطی معوج و منحرف از آن) و اجزاء به جانب کل حرکت کنند.

(زیرا عالم محسوسات در جنب عالم معقولات به منزلهٔ اجزائند نسبت به کل و چون

سیاست تابع شریعت گشت، عالم محسوسات که به حکم حرکت جوهریه دائما در تحرك و تحولند و جویای اصل خویشند در طریق سیر و سلوك استکمالی به جانب عالم معقولات که کل و اصل و حقیقت آنهایند حرکت کنند) ومیل ورغبت انسان در «قنیت» و جهت فاعلی (یعنی نفس و روح که به حکم اصل وفطرت، مبدأ فضایل و فاعل خیرات و کمالات و سرمایهٔ سازنده اند قرار گیرد) و ترك و زهادت در «قُنیت» و جهت قابلی که شخص مغرور به اسباب و وسایل استراحت و نابود ساختن شرف وفضیلت از آن پیروی می کند قرار گیرد (زیرا با تبعیت سیاست از شریعت، میل ورغبت انسان در جهت فاعلی یعنی روح و نفس که دو عنصر ملکوتی و بالطبع و بالاصاله فاعل خیرات و مبدأ تأمین کمالات اند قرار گیرد و زهد و ترك و عدم میل و رغبت در جهت بدن که عنصر قابلی و منفعل از نفس است قرار یابد و چون قنیت و سرمایه فاعلی را به کار انداخت به شرف و فضیلت دست یابد و با مبادی شرف و فضیلت ارتباط حاصل می کند و تعبیر به لفظ «قُنیت» یعنی سرمایه بدین جهت است که هریك از آن دو عنصر نفس و بدن در حقیقت سرمایهٔ تحصیل اوصاف و ملکاتی مناسب با خویش‌اند و در حقیقت، نفس سرمایهٔ سازنده و بدن سرمایه بازنده است).

و چون سیاست از شریعت پیروی و اطاعت کرد حال انسان در این هنگام، آسایش و ایمنی از امور رنج دهنده و احراز فضیلتی است که اورا به جانب خیرات و کمالاتی که به وسیلهٔ آداب پسندیده اکتساب می گردند می کشاند و هر روزی که با داشتن این موهبت بر وی می گذرد بهتر از روز گذشته است.

ولی هرگاه سیاست از شریعت پیروی نکرد و در برابر آن عصیان ورزید، احساسات وی بر آراء کلیه و ادراکات عقلیه چیره می گردد و بر آنها حکومت می کند، و بالنتیجه خضوع و انقیاد شخص را نسبت به علل بعیده و اسباب عالیه عالم وجود از بین می برد و در عوض نسبت به علل قریبه و اسباب صوریه عالم اخلاص می ورزد و توجه خویش را به آنها معطوف می دارد و پادشاهان و زمامداران چنین می پندارند که نظام مملکت و بقای حکومت و نفع ملت به همین اسباب و علل بعیده عالم بستگی دارد و نمی دانند که اگر اقامه سنن و نوامیس و قوانین سیاسی خود را بدانگونه که وضع کرده اند ادامه دهند و هم خویش را در جانب محسوسات و پیروی از احساسات خویش مصروف کنند و سهم و نصیب جزء اشرف (یعنی نفس) و تکمیل و تربیت آن را به وسیلهٔ پیروی از شریعت در نظر نگیرند، ناگاه قیم و نگهبان و سالار عالم (یعنی خدای بزرگ) خشمگین می گردد و بر علیه آنان قیام می کند و مظاهر قهر و سلطان خویش را فرمان می دهد تا آنچه را از نظام عالم فاسد و تباه کرده اند و از جای خود تحریف نموده اند به محل خود بازگرداند.

و اما فرق مابین شریعت و سیاست از جهت فعل بدین گونه است که افعال سیاست افعالی

هستند جزئی (و قابل زوال) و ناقص (و محتاج به استکمالند) و بقا و استکمال آنها به وسیلهٔ شریعت خواهد بود. ولی افعال شریعت، افعالی کلی و تام و بی نیاز از سیاست اند. و اما فرق مابین آنان از جهت انفعال این است که امر شریعت امری است لازم ذات شخص مأمور (نه چیز دیگری غیر از ذات او وضمناً لازم ذات شیء، غیر قابل تبدیل و زوال است مگر در اوضاع و احوال و شرایط دیگری) ولی امر سیاست عرضی است مفارق و غیر لازم ذات شخص مأمور (بلکه برای منظور دیگری است وضمناً هر لحظه و آنی قابل تبدیل).

مثال مناسب با این مقام (که فرق مابین شریعت یعنی عرض لازم ذات شخص مأمور و سیاست یعنی عرض مفارق و غیر لازم ذات او را به خوبی آشکار می سازد) این است که شریعت شخص را به نماز و روزه امر می کند و آن شخص می پذیرد و آن را بنفسه انجام می دهد و بالنتیجه نفع و سود آن عاید خود او می گردد ولی هرگاه سیاست شخصی را به کاری و انجام وظیفه ای مأمور کند او را به تزیین و رنگین کردن جامه خویش و الصاق نشانه های افتخار و سمت مأموریت و سایر اصناف تجملات به آن مأمور میکند و این کار تنها برای نظار و جلب توجه آنان است نه برای ذات لباس.

اشراق پنجم: در بیان اسرار شریعت وفایده طاعات و عبادات

در سخنان گذشته خویش بدین نکته اشاره کردیم که حقیقت انسان حقیقتی است جمعی و تألیفی که مشتمل است بر یك عده اموری که درعین حال دارای وحدت تألیفیه ای است نظیر وحدت تألیفیه عالم و اینکه وحدت او وحدتی است دارای مراتب متفاوت و مختلفی از حیث تجرد و تجسم و صفا و تکدر و بدین جهت او را عالم صغیر می نامند. زیرا مجموعهٔ عالم کبیر انتظام و تشکیل یافته است از مراتب موجودات مختلفی که با همه کثرت و اختلاف مشهود درآنها منحصر اند در اجناس سه گانه ای که در هر جنسی طبقات بسیار و متفاوتی وجود دارد که عدد و شماره آنها را احدی بجز خدا نمی داند؛ و آن اجناس سه گانه عبارتند از عقلیات و مثالیات و محسوسات. همچنین ذات و حقیقت انسان چنانکه قبلا گفته ایم مشتمل است بر یك چیزی مانند عقل و چیزی مانند نفس و چیزی مانند طبع که برای هر یك از این امور سه گانه آثار و لوازمی است و کمال انسان در این است که در نتیجهٔ سعی و کوشش از مرتبه و حد طبع به مرتبه و حد عقل ارتقا یابد تا که یکی از ساکنان حریم حضرت الهیه گردد و این هنگامی است که باطن وی به نور علم و دانش حقیقی روشن و منور گردد و در نتیجهٔ عمل و سعی و کوشش، از عالم دنیا و علایق و خصوصیات آن تجرد حاصل کند.

و همان طور که کلیهٔ طبقات عالم کبیر چنان است که گویا یك ریسمان همه را با هم جمع نموده به طوری که هر طبقه ای به طبقهٔ دیگری متصل است، مانند زنجیری که قسمت اول آن به

سبب حرکت کردن قسمت آخر آن به حرکت درمی آید، بدین ترتیب که علی التوالی آثار و هیآت اجزاء و طبقات گوناگون عالم (در یك حرکت یعنی حرکت در قوس نزولی) از عالی به سافل نزول کنند و (در یك حرکت یعنی حرکت در قوس صعودی) از سافل به عالی صعود کنند، بدانگونه که راسخون فی العلم می دانند؛ همین طور هیآت و آثار نفس و بدن (علی التعاکس) دائماً در تصاعد و تنازلند و از یکی بدیگری سیر و سرایت می کنند (یعنی مثلا آثار نفس به بدن نزول می کند و هیآتی از ناحیهٔ وی در بدن پدید می گردد و بالعکس آثاری از بدن به جانب نفس صعود می کند و هیآتی از ناحیهٔ آن در وی پدید می آید) پس هر یك از دیگری منفعل و متأثر می گردد.

پس هر صفتی از صفات جسمانیه و هر صورتی از صور حسیه به عالم نفوس انسانیه صعود کند هیآتی از هیآت نفسانیه گردد (و در باطن شخص رسوخ کند و در عالم آخرت به همان هیآت و صور محشور گردد چنانچه در مبحث معاد گفته شد) و هر خلق و یا هیآت نفسانیه ای که از عالم نفس به بدن نزول کند انفعال و تأثری مناسب با آن خلق و هیآت در بدن حاصل گردد. بنگر که ظهور صفت غضب (از ناحیهٔ نفس) در بدن چگونه موجب سرخی رنگ صورت و برو زحرارت در بدن می گردد و یا ظهور صفت خوف و ترس چگونه موجب زردی رنگ صورت می گردد، و همچنین تدبر و تفکر در معارف الهیه و شنیدن صدا و ندای آیات و شواهد عظمت و جلال او از صحایف ملکوت چگونه موجب لرزش بدن و راست شدن مو بر اعضا و اضطراب جوارح می گردد و نیز بنگر که چگونه صورت جزئیه یك امر جزئی محسوسی پس از انتقال از آلت حس به قوهٔ عاقله به یك صورت کلیهٔ عقلیه منقلب می گردد و حال آنکه آن صورت در این عالم محسوس و مشهود هر کس بود و اینك پس از انتقال به قوهٔ عاقله و نشأهٔ ادراك کلیات از این عالم و از دیدهٔ اشخاص غایب و مستور و در دیدگاه عقل حاضر و مشهود گردیده است.

حال که این مطلب بر تو معلوم شد بدان و آگاه باش که غرض از وضع قوانین و نوامیس الهی و ایجاب و الزام عبادات و طاعات این است که عالم غیب، عالم شهادت را به استخدام خویش درآورد و شهوات و امیال نفسانی خادم عقل و مطیع امر و فرمان او باشند و جزء (یعنی عالم ملك)، به کل (یعنی عالم ملکوت) بازگردد و دنیا به آخرت ارتحال یابد و به سوی آن کوچ کند و محسوس، معقول گردد و واضع قانون و ناموس، مردم را بدانچه که گفتیم ترغیب و تحریص کند و از عکس و مخالف آن پرهیز دهد تا ظلم و ستم و وبال و وخامت عاقبت و سوء مآل پیش نیاید. همان طور که حکما گفته اند «اذا قامَ العدلُ خَدَمَتِ الشهواتُ للعقولِ و اذا قامَ الجورُ خَدَمَتِ العقولُ للشهوات» یعنی هنگامی که عدل برپاخاست شهوات به خدمت عقل درآیند و چون جور و ستم بر پا خاست عقل ها به خدمت شهوات درآیند.

پس طلب و رغبت بسوی آخرت اصل هر سعادتی است و به مضمون حدیث شریف «حبُّ

الدنیا رأسُ کلِّ خطیئةٍ» محبت دنیا و میل ورغبت به آن سر تمام گناهان است؛ و بایستی این مطالب و مسایلی را که در این اشراق بیان کردیم اصل کلی و ملاک جامعی باشند برای درك حکمت و فلسفه هر حکمی که در شریعت الهیه توسط مترجمین وحی یعنی انبیا بدان امر شده و یا از آن نهی گردیده است. زیرا اگر تو در بارهٔ هر حکمی از احکام شرع دقت و تأمل کنی آن را خالی از تقویت جنبهٔ عالی انسانی نخواهی یافت (و خواهی دید که یکی از اهداف بلکه اهم اهداف آن تقویت نفس و آماده ساختن آن برای ارتحال به عالم آخرت و احراز فضیلت و سعادت اخروی است).

پس در هر حال، جانب خدا وملکوت و حزب او را در هر عملی که انجام می دهی و یا آن را ترك می کنی منظور بدار و باطل را بدور افکن و از شهوات و امیال نفسانی اعراض کن و با دشمنان خدا که در درون تو هستند یعنی دواعی هوا و هوس و لشکریان شیاطین نبرد کن و با جهاد اکبر یعنی ترك هوا و هوس نفسانی آنان را از درون خویش بران تا باب قلب بر روی تو گشوده شود و به مضمون آیهٔ شریفهٔ «فضُرِبَ بینهم بسورٍ له بابٌ باطنُه فیه الرَّحمةُ وظاهرُهُ من قِبَلِه العذابُ» (و بین بهشتیان و دوزخیان دیوار اعراف است که از درونسو رحمت بهشت دارد و از برونسو عذاب جهنم ـ سورهٔ حدید، آیهٔ ۱۳) داخل در کعبه مقصود شوی.

اشراق ششم: در بیان منافع بعضی از عبادات بالخصوص که قسمت معظم و اصلی آنها عبارتند از ارکان پنجگانهٔ اعمال یعنی حلال و حرام و مکروه و مباح و مستحب

اما سر نماز عبارت است از خضوع و خشوع بدن و اعضا و جوارح آن در پیشگاه حضرت پروردگار، پس از تنظیف و تطهیر آن از نجاسات و خباثت، خضوع و خشوعی توأم با ذکر خدا و حمد وثنای وی بزبان و اعراض از اغراض حسیه و امتناع از انجام آنها به وسیلهٔ کف و بازداشتن حواس از التفات و توجه به آنها و به یاد آوردن احوال آخرت و ملکوت. و تشبه با بندگان خالص و مخلص خدا و قدوسیان و حمد و ثناگویان او موجب عروج قلب و روح به جانب حضرت الهیه و اقبال به سوی خدا و استفاضه از عالم انوار و تلقی معارف و اسرار و استمداد از ملکوت سماوات و نفوس کلیه است ولذا از طرف شارع مقدس عبادتی وضع شد به نام نماز، مشتمل بر هیأت خضوع و خشوع (از قبیل ادب و احترام و رکوع و سجود و استقبال کعبه و سکوت از هر چیزی بجز حمد و ثنای خدا و دوختن چشم به سجده گاه) و اتعاب اعضا و جوارح، توأم با شروطی از قبیل تنظیف بدن ولباس و تنزیه آن از قازورات و نجاسات وقصد قربت و صدق نیت و اوراد و اذکاری به یاد آورنده نعم الهی و حمد و ثنای پروردگار بدانچه که شایستهٔ اوست و قرائت کلماتی که از طریق وحی بر بنده مقرب درگاه او هنگام عروج وی به

عالم نور نازل گردیده با تدبر در معانی آن کلمات و تأمل در حقایق اصول ومبانی آنها تا که این عبادت شریف نردبانی باشد برای صعود به سوی خدا و عروج به ناحیه وجههٔ کبری (یعنی وجههٔ حق متعال) چنانکه در حدیث آمده است «الصلوةُ معراجُ المؤمنِ».

و اما رکوع درست همانند آن است که مردی در برابر آن کس که میخواهد گردن او را بزند خم شود (تا بتواند به آسانی بدین عمل مبادرت کند) زیرا حالتی که او را در انجام این عمل تمکین دهد، بهتر از رکوع و خم شدن نیست و همین مضمون عینا در کتاب *نوامیس* افلاطون ذکر شده و این نکته نیز از حضرت علی علیه السلام نقل شده است. و اما سجود برای این است که گذاشتن پیشانی بر روی خاك صفت غضب و توابع آن را زایل می کند. زیرا که این صفت خود یکی از اسباب فساد و تباهی روح انسانی است.

و اما صوم و امساك از طعام و شراب در ماه رمضان و غیره عملی است که شخص صایم به وسیلهٔ آن قوهٔ شهوت را می شکند و مانع طغیان آن می گردد و سورت و قدرت دشمنان داخلی تو را تضعیف می کند و طرق و مجاری نفوذ لشکریان ابلیس را مسدود می سازد و سپری است در برابر آتش جهنم.

و اما حج و سر تشریع آن این است که قبلا دانستی که برای هر علتی نسبت به معلول خود و هر مفیضی نسبت به مستفیض خویش مناسبتی است تام (که با این مناسبت علیت و افاضه صورت می گیرد) پس تأکید و تشدید این مناسبت موجب تأکید و تشدید علاقه و رابطهٔ علیت و افاضه و استفاضه می گردد و دانستی که برای هر حقیقت عقلیه ای در این عالم، مثال و مظهری جسمانی است و هر کس که نظرش از مشاهدهٔ عقلیات و حقایق عقلیه قاصر باشد بر وی واجب و لازم است که به مثالها و مظاهر جسمانی آن حقایق در این عالم روی نهد تا که مطلقا و به طور کلی از ثواب و فضیلت مشاهده حقایق و ارتباط با آنها محروم نگردد و از حوزه و حریم خطاب الهی بیرون نرود.

پس همان طور که بر روح و نفس ناطقه انسان فرض و واجب است که به حضرت قدس حقیقی تمسك حاصل کند، بر هیکل و بنیان صوری جسمانی وقوای او نیز واجب و لازم است که به عنوان تمثل و تشبه و محاکات، از روح و اعمال آن مشایعت کند. آیا نمی بینی که بدن و پیکر شخصی که مشغول تفکر دربارهٔ یك امر قدسی ملکوتی است از یك نوع حرکات و هیأت مناسب با نحوهٔ تفکر در آن امر خالی نیست واینکه این حرکت ناشی از ارتباط عالم ظاهر به عالم باطن است؟

پس توجه از خانه و مأوای غالب و دایمی و هم از ناحیهٔ قالب و پیکر جسمانی به خانهٔ خدا و خویشتن داری از کلیهٔ لذاید جسمانی و شهوات حیوانی از زن و استعمال عطریات وسایر اعمال و افعال منافی با حج با یك نیت خالص از شایبهٔ ریا و به قصد رضای خدا از جمله اموری

است که روح انسان را آماده انصراف از خانهٔ نفس و توجه به کعبهٔ مقصود و خانهٔ خدا و وجههٔ کبری می نماید و این به سبب تجرد از خواهشهای قوای بدن و لذایذ دنیوی و طواف به دور خانهٔ کعبه و خانهٔ خدا و انجام مناسك حج و تشبه نفوس اشخاص به نفوس اشخاص عالیه و اجرام کریمهٔ سماویه در حرکات شوقیهٔ دَوریه، حاصل از اشراقات مبادی عقلیه است که به قصد تشبه به مبدأ کل، علی الدوام در حرکت و دوران اند.

(پس طواف حجاج و گردش آنان به دور خانهٔ کعبه که مورد توجه و عنایات اوست شباهت دارد به دوران افلاك و اجرام کریمهٔ سماویه در فضای بی انتهای عالم که مظهر و جلوه گاه قدرت و شوکت اوست) همان طور که قبلا گفته ایم که غرض افلاك از دوران علی الدوام تشبه به مبدأ کل است زیرا او هم مبدأ وجود و هم غایت و نهایت وجود و ایجاد آنها است و به مضمون آیهٔ شریفهٔ «فلکلٍ وجهةٌ هو مُوَلِّیها» - سورهٔ بقره، آیهٔ ۱۴۸ - (برای هر کس راه وطریقی است به سوی خدا که اوراهبر وراهنمای اوست به آن طریقه و) جبهه و اوست که شوق و اشتیاق سیر و سلوك در آن راه ووجهه را به آن کس می بخشد وزهی سعادت آن طایفه وجماعتی که به گرد کعبهٔ مقصود دور می زنند و در اطراف آن طواف می کنند.

و اما زکات فریضه ای است که موجب انصراف نفس از توجه به امور پست می گردد (زیرا وسیلهٔ کاهش مال وثروت وقلت اسباب عیش وکامرانی است) و نیز بذل زکات موجب تحصیل ملکهٔ تنزه و تجرد و تجرید نفس از تعلق به ماسوای خدا و عدم امر به ترك مال به طور کلی به قصد حفظ صلاح و مصلحت عالم می باشد (زیرا ترك مال به طور کلی و عدم رغبت در تحصیل آن موجب فساد نظام دنیا است. پس تحصیل مال وثروت موجب حفظ نظام عالم و بذل قسمتی از آن به عنوان زکات وِدادن سهمی از آن به دیگران با نگاهداری بقیهٔ آن ضامن حفظ نظام و صلاح عالم است) و نیز زکات مؤنهٔ معونت و کمك و مساعدت و صرف مال بر فقرا و مساکین و سایر طبقات هشت گانه است. زیرا احتیاج آنان به مال و مساعدت ازدیگران بیشتر است. و نیز منافع دنیا مشترك مابین کلیهٔ افراد بشر و محصور بر کلیهٔ افراد است و حبس آنها بر بعضی از افراد (یعنی صاحبان و مالکان آنها) و ندادن سهمی از آنها به دیگران و ارباب استحقاق امری است در نظر عقل قبیح وزشت و ناروا و آنچه از آن منافع که احتیاج خلق به آن بیشتر است (مانند مواد تغذیه و مسکن و ضروریات اولیه) باید همگی در آن مشترك و سهیم باشند و توزیع و تقسیم آن چیزمابین همگان اولی و احق است و لذا در اقوات (ازقبیل گندم وخرما و مویز و نظایر آن) عشر یعنی ده یك آن واجب گردیده ولی در نقود (ازقبیل طلا و نقره و نظایر آن) ربع یعنی چهاریك آن واجب گردیده است.

و اما جهاد وظیفه ای است که در آن علاوه بر دفع شر دشمنان خدا و محاربه با راهزنان راه حق، نجات و رهایی خلق از مهالك آخرت و ترك توجه به این نشأهٔ ناپایدار و توطین و تشویق

نفس بر بذل جان و مال و اهل و اولاد در راه خدا است. پس رفتن روح از این عالم بدین حالت (یعنی به صورت شهادت و تحمل رنج و مشقت ناشی از آن) موجب حسن خاتمه وورود بر خدا و حضور در حریم کبریا در زیر ملائکه و نفوس قدسیهٔ ملکوتیه است وضمناً باید دانست که با فوز به شهادت و ترك این جهان ناپایدار، چیزی ازدست نداده است که بر زوال و نابودی آن حسرت بخورد. زیرا امور دنیا همگی در معرض زوال اند و در وجود آنها آفات بسیاری است که هر دم آنها را به زوال و نابودی می کشاند و غرض از تحصیل آن امور تحصیل زاد و توشه برای آخرت و مناسبت یافتن با اهل آخرت است و این مقصود و غرض با فوز به شهادت حاصل گردیده است.

این مقدار از اسرار و خواص احکام شرع را که در این مقام و سایر مقامات دیگر بیان کرده ایم، همگی بر اساس مقدار فهم و درك ما از اسرار احکام پنجگانه بوده است و ما از علم به کلیهٔ اسرار ورموز و فوایدی که شرایع حَقّه در خلال بیان احکام بما بخشیده اند عاجز و قاصریم و یقین داریم که مقادیر دیگری از اسرار و رموز نهفته در احکام باقی مانده که بسیار غامض و دشوارند و از حیث کثرت و اهمیت و غموض و دقت، نسبتی با آنچه که به فهم و درك ما رسیده است ندارند. لکن ما به دستیاری فضل و عنایات حضرت واهب العلوم وملهم الحقایق به طور قطع و یقین می دانیم که قصد و غرض واضع قوانین و نوامیس الهی، در اصلاح و تربیت جزء شریف (یعنی نفس ناطقه) ما و توجه او به تزکیه و تهذیب جوهری که ازما در نشأهٔ آخرت باقی می ماند، به مراتب بیش از توجه او به اصلاح جزء اخس و جوهر فاسد (یعنی بدن) ما است.

زیرا انسان همان طور که قبلا به بهترین نحو بیان کردیم مرکب است از یك جوهر صوری ناطق و یك جوهر مادی صامت و به سبب ترکیب و تألیف وی از این دو جوهر، موجودی حساس ومتحرك وصاحب نیروی شهوت و غضب گردید (که البته مقصود از حساس در اینجا مفهومی است اعم ازمدرك جزئیات و کلیات) و لذا هنگام شدت اقبال، به متابعت از آن دو قوه (یعنی قوهٔ شهوت و غضب) و امضا و انفاذ دواعی آنها و سعی و کوشش در تحصیل خواسته های آنان از ساحت حضرت حق ابدی الوجود، دور خواهد شد. حتی اینکه افرادی که در تهیهٔ اسباب تقویت این دو قوه کوشش کرده و در گرداب تبعیت از آنها فرورفته اند در نزد عقلاء و در حقیقت از جنس بهایم و سباع و درندگان محسوب شده اند.

لذا شریعت نبویه ازرهگذر الطاف و عنایات الهیه، قوانینی در طریق مداوات و معالجهٔ آن دو مرض و کسر ضرارت و شرارت آن دو سگ درنده وضع نمود تا با انکسار و تضعیف آنها لشکریان ابلیس شکست خورده، وسایل کید و فریب آن ملعون مردود را که به وسیلهٔ آن دو قوه، انسان را به جهالت و ضلالت سوق می دهد و از سلوك در صراط مستقیم بازمی دارد و اورا اغوا می نماید، دفع کند و آثار شوم آنها را محو وخنثی نماید. زیرا باطن انسان صحنه ای است برای

خودآرایی و تمایلات این قوای سه گانه (یعنی قوهٔ وهم وقوهٔ شهوت و غضب) و جنود و عمال آنها و روح انسان در این کالبد مانند شخص غریبی است که در شهر و بلد عده ای از دشمنان افتاده و هر کدام اورا به سمت هدف خویش می کشانند، و اورا برای انجام غرض و نیل به هدف خویش به خدمت خود درمی آورند و هرگاه از آنان اطاعت نمود برای همیشه او را بنده و برده خویش قرار می دهند و برای او امکان نجات و رهایی از قید و بند آنان نیست مگر به تأیید الهی و تعلیم و ارشاد انبیا و فرستادگان او. زیرا خدای متعال پیامبری را فرستاد و بروی کتابی نازل کرد که افراد بشر را به جانب رشد و کمال راهنمایی می کند پس هر کس که فرستاده او را تصدیق کرد و به نبوت او اعتراف نمود و به احکام و دستورات مذکور در آن کتاب آسمانی گوش فراداد هدایت می شود و از رقیت و عبودیت نفس و هوای نفس نجات می یابد و هر کس که به تعالیم آن گوش نداد و از آن چشم پوشید و یا آن را پشت سر انداخت، گمراه خواهد شد و در گودال جهالت و ضلالت خواهد افتاد و در قعر آن الی الابد باقی خواهد ماند.

اشراق هفتم: در بیان ضابطه ای که می توان به وسیلهٔ آن، گناهان کبیره را از گناهان صغیره تشخیص داد

این مسئله امری است که فقها در آن اختلاف فاحشی دارند که هیچ امیدی به زوال و رفع آن نیست. لکن آن کس که با چشمی که خدای متعال آن را با نور علم و یقین روشن و منور فرموده. است، از طریق شواهد و براهین حق و حقیقت و هم از مناهج شریعت، به طور قطع و یقین می داند که غرض و هدف اصلی کلیهٔ شرایع الهیه، سوق دادن بندگان به جوار الهی و سعادت لقای پروردگار و ارتقا از حضیض نقص به ذروهٔ کمال و از ذل و دنائت هبوط در دار دنیا به شرف و فضیلت عالم آخرت و این ممکن نیست مگر به معرفت خدا و معرفت صفات خدا و اعتقاد به ملائکه و کتب و رسل او را اعتقاد به روز قیامت. زیرا گفته شد که قوام ممکن به واجب و قوام نفس به عقل و قوام عقل به ذات مقدس الهی است و گفته شد که نفس انسانی در آغاز امر موجودی است بالقوه که نسبت به نشأهٔ ثانیه و عالم آخرت، شبیه به عدم است هر چند نسبت به نشأهٔ اولی و عالم دنیا صورت طبیعیه ای است حساس و متحرك. زیرا نفس در اوایل فطرت، حساس بالفعل و علام و عاقل بالقوه است.

پس مادام که ذات خویش را به سمت عبودیت و پروردگار خود را به سمت ربوبیت نشناسد، قوام و کینونیتی از برای او در سرای قیامت نیست و نخواهد بود. زیرا گفتیم که قوام عبد به ذات پروردگار است، وقوام نفس به معرفت و علم و دانش است. بدین گونه که جوهری عقلانی و عالمی ربانی و الهی گردد و همان طور که عبودیت و مربوبیت، مقوم ذات و جوهر نفس است، همین طور الهیت و ربوبیت عین ذات خدا است همان طور که در قرآن مجید می فرماید «وما

خَلَقْتُ الجنَ والانسَ الّالِیَعْبُدونِ» (جن و انس را نیافریدم مگر برای اینکه مرا ستایش کنند ـ سورهٔ ذاریات، آیهٔ ۵۶) یعنی در حقیقت بنده من باشند و به وسیلهٔ معرفت و شناسایی من به حقیقت بندگی (که معنی آن تعلق و ارتباط و تمسك و اتصال و سرمایهٔ بقای ابدی و کمال حقیقی است) متحقق گردند و در همین مقام، باید سر مکنون در ذات و جوهر نفس و سر حدیث شریف «مَنْ عَرَفَ نَفْسَه فَقَد عَرَفَ رَبَّه» و سر آیهٔ شریفهٔ «نَسُوا الله فأنساهم أنْفُسَهم» (خداوند را فراموش کردند و خداوند آنها را از یاد خویش بیگانه کرد ـ سورهٔ حشر، آیهٔ ۱۹) را باید جست وجو کرد.

وچون ثابت گشت که غرض شارع از وضع شرایع، معرفت نفس به مبدأ ذات و مقوم وجود وی و صعود و ارتقا به سوی آفرینندهٔ خود به وسیلهٔ نردبان ذات خویش و انتباه از خواب غفلت و رهایی از رقدت طبیعت و موت جهالت و خروج از ظلمات هوا و امیال و آرزوها و غشاوت و کدورت عالم دنیا است، و این خود نوعی از حرکت است و حرکت انجام نمی گیرد مگر در زمان. بنابراین ارتقا از حضیض نقصان به ذروهٔ کمال حاصل نمی شود مگر در مدتی از حیات و زندگی در دار دنیا و لذا حفظ و نگاهداری این حیات که عبارت است از نشأهٔ حسیه از جمله مقاصد ضروری دین است. زیرا حفظ حیات دنیوی وسیله ای است برای انجام مقاصد دین چنانکه صاحب دین و شریعت گفته است «الدنیا مزرعةُ الآخرةِ». پس هر چیزی که تحصیل معرفت و ایمان به خدا متوقف بر اوست امری است ضروری که به تحصیل آن واجب و ترك آنچه که مضاد و منافی اوست نیز واجب و لازم است.

سپس باید دانست که آنچه که از امور موجود در دنیا متعلق و مربوط به تحصیل زاد و راحله جهت آخرت است دو چیز است، یکی نفوس و دیگری اموال و علل و اسباب بقا و تحصیل آنها و از همین جا معلوم می شود که کدام یك از اعمال دنیویه اکمل و افضل وسایلی است که انسان را در راه طلب مقصود یعنی فوز به سعادت آخرت نزدیك می کند و کدامیك از اعمال بزرگترین گناهانی است که اورا از این هدف و مقصود دور می سازد. زیرا اگر معرفت و شناختن خدا و روز جزا و درجات و مقامات اخروی نتیجهٔ عالی و ثمرهٔ نهایی زندگی و حیات دنیوی باشد پس افضل اعمال شهادت به وحدانیت خدا و اقرار به ربوبیت و الوهیت وی و اقرار به رسالت و نبوت پیامبر اکرم و اطاعت از اولی الامر یعنی ائمهٔ هدی، علیهم السلام، است.

و بنابراین آن عملی که وسیله و ضامن حفظ و بقای معرفت و استقرار و ثبات آن در نفوس انسانها است افضل اعمال است و بعد از آن اعمالی که هم نافع در حصول معرفت خدا و شهادت به وحدانیت او و اقرار به رسالت رسول و امامت ائمهٔ هدی و هم سبب بلوغ این اوصاف به مرتبهٔ کمال رسوخ و استقرار در نفوس انسانند به حیثی که در هنگام تصادم امیال و شهوات نفسانی و یا هنگام تصادم و تعارض شکوك و موجبات تردید تزلزل نیابند و آن اعمال عبارتند از

طاعات و عباداتی که وسیلهٔ تقرب انسان به خدایند، مانند نماز و روزه و حج و جهاد و زکات. زیرا این اعمال به منزلهٔ آبیاری بذر معرفت در زمین قلب است تا که رشد و نمو کند و به حد کمال برسد. همان طور که در قرآن مجید بدین نکته اشاره می کند و می فرماید «الیه یَصْعَدُ الکَلِمُ الطَّیِّبُ والعملُ الصالحُ یَرْفَعُه» (کلمه های نیکو بسوی او بالا رود و عمل صالح آن را بالا برد ـ سورهٔ فاطر، آیهٔ ۱۰) و مسلم است که انجام این اعمال فرع بقای حیات در بدن است برای مدت زمانی که باید آنها را انجام دهد.

پس آنچه که وسیلهٔ حفظ و نگهداری حیات در بدن است از حیث اهمیت، در رتبه، تالی رتبهٔ آن چیزی است که وسیلهٔ حفظ و نگاهداری معرفت در نفوس است و آنچه که نافع در حفظ حیات در بدن است از نظر اهمیت، در رتبهٔ تالی دو رتبهٔ مذکور قرار گرفته است و آن عبارت است از آنچه که وسیلهٔ حفظ اموال و مایهٔ زندگانی و معیشت اشخاص است تا به سر حد کمال برسند. پس در این مقام، سه مرتبه است که وجود هر کدام و رعایت آن در تأمین غرض از وضع قوانین و نوامیس به حکم عقل لازم و ضروری است (و آن سه مرتبه عبارتند از معرفت خدا و رسول و ائمهٔ هدی و روز جزا و حفظ حیات نفوس و ابدان و حفظ اموال نافع در حفظ حیات نفوس و ابدان) پس بزرگترین گناهان کبیره عملی است که باب معرفت را مسدود کند و در مرتبهٔ تالی آن، عملی است که باب حیات و زندگانی را بر نفوس و ابدان مسدود کند و در مرتبهٔ تالی آن، عملی است که باب معیشت را مسدود کند.

پس (در مورد مرتبهٔ اول) می گوییم در میان معاصی و گناهان کبیره گناهی بزرگتر از کفر و مافوق آن نیست. چنانکه مافوق فضیلت ایمان به جمیع مراتب آن از حیث قوهٔ معرفت و ضعف آن، فضیلتی نیست. زیرا حجاب مابین بندگان و خدا جهل است و در رتبهٔ تالی جهل به حقایق ایمان یعنی رتبهٔ کفر، ایمنی از مکر خدا و یأس و ناامیدی از رحمت اوست. زیرا این خود بابی است از ابواب جهل به خدا بلکه عین جهل به خدا است. پس هر کس که خدا را شناخت تصور نمی شود که از مکر خدا در امان باشد و از رحمت وی مأیوس و ناامید باشد و در رتبهٔ تالی آن کلیهٔ بدعتها و آراء باطل و فاسدی است مربوط و متعلق به ذات و صفات و افعال خدا (و ابداع و ترویج آنها در میان مردم و به خصوص اهل ایمان) که بعضی از آنها شدیدتر از بعض دیگری است.

(اینها همگی در مورد مرتبهٔ اول و پیرامون آن بود) و اما مرتبهٔ دوم، قتل نفس زکیه است (یعنی نفسی که مرتکب جرایمی که موجب استحقاق قتل است، نشده باشد پس قتل نفس زکیه از جملهٔ گناهان کبیره و از حیث اهمیت تالی مرتبهٔ اول است). زیرا با بقا و حفظ آن، حیات دوام و بقا خواهد یافت و با دوام و بقای حیات، معرفت به خدا و ایمان به خدا و آیات او حاصل می گردد. پس قتل نفس ناچار از جملهٔ گناهانی کبیره است، هر چند رتبه و درجهٔ او پایین تر از رتبه و درجهٔ

کفر است. زیرا کفر انسان را از اصل مقصود دور می کند، ولی قتل نفس انسان را از اسباب و وسایل تحصیل مقصود (که یکی از آنها حیات است) دور می سازد و در رتبهٔ تالی آن قطع ایادی و اطراف و آنچه که منجر به هلاکت شخص گردد حتی ایراد ضرب، قرار گرفته است و مسلم است که بعضی از آنها در تأثیر و اهمیت اشد از دیگری است و از همین قبیل است زنا و لواط.

زیرا هرگاه جامعه به جنس ذکور اکتفا کند نسل به کلی منقطع می گردد و دفع وجود، تالی مرتبهٔ رفع وجود است (پس قطع نسل به منزلهٔ رفع و نابود ساختن اوست) و اما زنا هرچند اصل وجود نسل را از بین نمی برد (زیرا امکان انعقاد نطفه به وسیلهٔ آن نیز باقی است) لکن انساب را مشوش و مختل می کند و توارث و تناسل را باطل می سازد و موجب اختلال و عدم انتظام اسباب حیات و اختلاط و اختلاف طبقات و تحریك علل و اسبابی که باعث جنگ و جدال و مابین مردم اند می گردد.

مرتبهٔ سوم، اموال است زیرا اموال وسیلهٔ معیشت مردم اند. پس ناچار باید آنها را از تلف و غصب، حفظ و حراست نمود. لکن ممکن است که اموال را از اشخاصی که بهر عنوانی آن را تصاحب کرده اند پس گرفت و اگر آنها را صرف کرده اند از آنان غرامت گرفت. پس امر در مورد اموال چندان سخت و دشوار نیست. بلی هرگاه اموال از دست صاحبان آن به قسمی گرفته شد که استرداد آن و یا جبران و تدارك ضرر حاصل از آن دشوار باشد باید این تجاوز و تعدی به اموال مردم را نیز از جملهٔ گناهان کبیره شمرد و این به یکی از چهار طریق خفی و مستور (که هم تشخیص و علم به آنها و هم اثبات آنها مشکل و دشوار است خواهد بود. اول از طریق سرقت. دوم از طریق خوردن مال یتیم توسط ولی وقیم او. سوم از طریق تفویت مال و حق اشخاص به وسیلهٔ شهادت ناحق. چهارم از طریق تفویت مال و حق اشخاص به وسیلهٔ سوگند دروغی (که حق شخص را عمدا پوشیده و پنهان می کند و آن را اصطلاحاً «یمین غموس» می نامند). زیرا این طرق مذکور بر اشخاص و هم بر قضات مخفی و مستورند و استرداد و تدارك اموال در هیچیك از این طرق امکان پذیر نیست و نباید هیچیك از ادیان و شرایع حَقّه در تحریم آنها اختلاف کنند و باید دانست که بعضی از آن طرق چهارگانه اشد از دیگری است ولی همگی از لحاظ اهمیت در مرتبه، مادون مرتبهٔ دوم که متعلق به نفوس است، قرار گرفته اند.

و اما خوردن ربا بعید نیست که شرایع آسمانی در مورد آن اختلاف داشته باشند. زیرا ربا عملی بجز خوردن مال غیر به طریق تراضی با اخلال به شرطی که واضع شرع تعیین نموده است نیست (و ممکن است که شرایع در بیان حکم آن اختلاف داشته باشند).

اینها بود خلاصهٔ آنچه بعضی از علما در بیان قاعده و معیار ضبط طاعات و معاصی کبیره ذکر کرده اند، و ما آن را با مزید توضیح و تهذیب در این کتاب ایراد نمودیم.

اشراق هشتم: در بیان اینکه برای شریعت، ظاهر و باطنی و اول و آخری است

بدانکه برای هر امر حق و ثابتی حقیقتی است (که باید آن حقیقت را که این امر مظهر اوست شناخت) و چون شریعت، امری است ربانی و وحیی است الهی که از جانب پروردگار آمده و توسط ملائکه و فرستادگان خدا بر بشر نازل گردیده است. بنابراین سزاوار است به اینکه او نیز دارای حقیقتی باشد (مستور در لباس شریعت). پس شریعت مانند شخصی است از اشخاص انسانی که دارای ظاهری است مشهور و باطنی مستور و او را اولی است محسوس (که عبارت است از جسم و کالبد او) و آخری است معقول و غیر محسوس و آن روح و معنای او و به عبارت دیگر حقیقت اوست، ظاهر او متقوم به باطن او و باطن او متشخص و متعین به ظاهر اوست. اول قشر و غلافی است حافظ (و نگه دارندهٔ او از آفات و حوادث) و آخر او لب و مغزی است موجود و جدا و مجرد (از ماهیت و تعلق به ماده و محل).

پس هر کس که به ظاهر شریعت بدون باطن آن اقبال و توجه کند، او مانند جسدی است بدون روح که بدون قصد و اراده به این طرف و آن طرف حرکت می کند. مانند پرندهٔ مذبوح (که بی اختیار به این طرف و آن طرف می افتد تا جان دهد) و پیوسته بدن خود را در حرکات ناشی از انجام اعمال و عبادات به تعب می اندازد و سعی و کوشش خود را در عمل به صور و ظواهر طاعات می افزاید. در حالتی که عبادات و اطاعات او که ظاهری عاری از باطن و صورتی خالی از معنی و نیت خلوص و تقرب به خدا است، در نزد خدا ارزش و قدر و قیمتی ندارد، و به وسیلهٔ آنها نتیجه ای که عبارت از نیل به قرب جوار الهی است، برای او حاصل نمی گردد. زیرا آنها همگی اموری از جنس امور دنیوی اند زیرا همگی اموری محسوس و قابل زوال و تغیر اند که شخص دلبسته به ظواهر آنها که عاری از باطن در روح یقین است بدانها مغرور گشته و گمان می کند که سهمی از دین و ایمان به خدا را احراز نموده است و حال آنکه چنین نیست. بلکه او کسی است که (از حقیقت دین و ایمان به خدا بی خبر است و) شریعت را (برای امیال و آرزوهای نفسانی خود) به استخدام خویش درآورده و (درحقیقت به دور کعبه طبیعت و هوای نفس طواف می کند) و آلت دست طبیعت قرار گرفته.

و ایشان همان کسانی هستند که خدای متعال دربارهٔ آنان در قرآن مجید می فرماید «قل هل نُنَبِّئُکم بالاخسرینَ اعمالا. الذین ضَلَّ سعیُهم فی الحیوةِ الدنیا و هم یَحْسَبُون أنَّهم یُحْسِنُون صنعاً» (سورهٔ کهف، آیات ۱۰۳ـ۱۰۴) یعنی بگو ای پیغمبر آیا می خواهید شما را آگاه کنیم از حال کسانی که زیانکارترین افرادند و آنان کسانی هستند که سعی و کوشش آنان در دار دنیا باطل و بی نتیجه و مواجه با خسران و زیان است و گمان می کنند که از نیکوکاران اند. (این است حال این اشخاص) مگر آنکه از اشتغال با غیر خدا توبه کند و راه خدا را در پیش گیرد و در سلوك راه حق و صراط مستقیم او استوار باشد تا بدین وسیله روحی فاضل و کامل و نعمتی

شامل اکتساب کند؛ تا که او را به آسمان رفعت و کمال بالا ببرد و از سقوط در هاویه و جهنم هوای نفس رهایی بخشد.

و اما آن کسی که به تحصیل علوم حقیقیه و آراء عقلیه اقبال کند ولی از اقامهٔ سنن و ظواهر شرعیه غفلت ورزد، و در انجام طاعات و عبادات و مناسك و تکالیف دینیه مسامحه کند، او هم مانند شخصی است دارای روح و نفسی که از جسد و کالبد او انتقال یافته و از لباس و پوششی که ساتر عورت اوست جدا گشته و درمعرض این است که بالأخره قبایح او آشکار شود و در نظر خلق از درون پرده استتار هویدا گردد، در صورتی که بخواهد با همین صورت مجرد از کالبد شریعت، قبل از قوام یافتن آن از طریق شریعت و درغیر وقت و زمان لازم بیرون رود و درمیان مردم آشکار گردد و سخنان حکمت آمیز بگوید، قبل از نضج و تکمیل آن و درغیر زمان آن و بدون شك و تردید حق او از بین خواهد رفت و قدر و ارزش او خواهد کاست و علم و دانش او بیهوده و بی ثمر خواهد ماند. خدا ما و شما را از زیان و خسران این دو طریق مذکور که پویندگان آنها را از سنن حق قدیم جل جلاله و از سلوك صراط مستقیم بازمی دارند، محفوظ بدارد.

اشراق نهم: در بیان اینکه نبوت و رسالت از روی زمین منقطع می گردد، همان طور که رسول اکرم و خاتم انبیا فرموده است

بدان که نبوت و رسالت از جهتی منقطع می گردد و از جهتی دیگر باقی است. چنانکه بعضی از عرفا گفته اند، بدین معنی که ارسال و اعزام شخصی مسمی به اسم نبی و رسول و بدین نام و نشان منقطع می گردد و با انقطاع آن نزول ملك حامل وحی بدان گونه که با شکل و صورتی مخصوص بر پیامبران نمایان و آشکار می گردد و در نظر آنان متمثل و مجسم می شود (مانند تمثل و تجسم جبرئیل امین به صورت دِحیهٔ کلبی در برابر پیغمبر اکرم ـ ص ـ) نیز منقطع خواهد شد، همان طور که خود فرمود «لا نبیَّ بَعْدِی» ولی خدای متعال (پس از قطع نبوت و رسالت) حکم مبشرات و الهامات و حکم ائمهٔ معصومین، علیهم السلام، و همچنین حکم مجتهدین (و ارباب فتاوی را برای افتاء و ارشاد عوام) باقی گذاشت اما اسم و نام نبی و رسول را از آنان سلب فرمود، ولی حکم آنان را تأیید و تثبیت نمود و آنان را که علم به احکام الهی ندارند، مأمور نمود که از اهل علم و اهل ذکر سؤال کنند چنانکه در قرآن مجید می فرماید «فاسْئَلُوا اهلَ الذِّکْرِ اِنْ کُنتم لاتَعْلَمُون». (سورهٔ نحل، آیهٔ ۴۳)

و بنابراین مجتهدین، پس از ائمهٔ معصومین (در مورد خصوص احکام دین) بدان گونه که از طریق اجتهاد دریافته اند، فتوی می دهند هر چند در فتاوا با هم اختلاف داشته باشند. همان طور که شرایعِ آسمانی (بر حسب زمان و مکان) با هم اختلاف دارند چنانکه در قرآن مجید می گوید «و لکل جعلنا مِنکم شرعةً» (برای هر یك از شما آبشخوری نهادیم ـ سورهٔ مائده، آیهٔ ۴۸)،

همچنین برای هر فردی از مجتهدین از طریق ادلهٔ تفصیلیه ای که در دست آنان است راه و روش و منهجی قرار داده است و آن راه و روش همان است که دلیل او آن را در اثبات حکم تعیین نموده و عدول و انحراف از آن راه را بر وی حرام کرده است؛ و شریعت الهی آن را تأیید و تثبیت فرموده است. پس نبوت و رسالت از حیث ماهیت و حکم، منقطع و نسخ نگردیده است، و فقط وحی مختص به شخص رسول و نبی که از طریق نزول ملك به گوش و قلب وی می رسد، منقطع گردیده است، ولذا به امام و یا مجتهد (که احکام را از طریق اشراق و الهام غیبی و یا از طریق ادلهٔ شرعیه درك می کند) اسم رسول و نبی اطلاق نمی گردد.

و اما اولیای خدا (و محرمان حریم کبریا که نه امام اند و نه مجتهد) برای آنان از مقام و مرتبهٔ نبوت و رسالت معنوی، مسلکی قویم و مشربی است عظیم. علی الخصوص که رسول اکرم (ص) دربارهٔ آنان و معرفی ایشان فرموده است «إنّ للّه عباداً لیسوا بانبیاءَ یغبطهم النبیون» و نیز فرموده است «انّ فی امتی محدثین مکلّمین» و نیز فرموده است «إنّ مَن حَفِظَ القرآنَ قد اُدْرِجَتِ النبوةُ بین جنبیه». پس سمت نبوت برای شخص ولی امری است غیبی و باطنی و برای شخص نبی امری است ظاهر و آشکار؛ و همین است فرق ما بین نبی و ولی در مقام نبوت و علی هذا بدین شخص که رسما و علنا صاحب مقام نبوت و شاهد ملك و یا شنونده صدا و ندای اوست «نبی» گفته می شود و به شخص ولی، به خصوص ولی مطلق، گفته می شود وارث. و لفظ ولی و وارث دو اسمند از اسماء الهی چنانکه در قرآن مجید میگوید «الله ولیُّ الذین آمنوا» (سورهٔ بقره، آیهٔ ۲۵۷) و نیز می گوید «و انت خیرُ الوارثین» (سورهٔ انبیاء، آیهٔ ۸۹).

پس ولایت صفتی است الهی و همچنین وراثت و شخص ولی، مقام نبوت را از شخص نبی نمی گیرد، مگر بعد از آنکه خدای متعال آن را به ارث از وی بازگیرد، و سپس آن را به شخص ولی القا فرماید، تا که این مقام (به علت اینکه مستقیماً از جانب حق متعال تلقی نموده است) درحق وی اتّم و اکمل باشد. ولی بعضی از اولیا این مقام و مرتبت را به عنوان وراثت از پیغمبر می گیرند و آنان کسانی هستند که آن حضرت را مشاهده نموده اند (و شایستهٔ احراز این مقام بودند) مانند اهل بیت عصمت و رسالت علیهم السلام. و اما سایر اولیا این مقام و مرتبت را مستقیماً از خدای متعال می گیرند، از آن جهت که او خود وارث این مقام است و آن را به ایشان بذل و عطا فرموده است.

پس ایشان به حکم این سند عالی الهی محفوظ که خطا و بطلان از هیچ جهت در آن راه ندارد، و از جانب خدای متعال به دست آنان رسیده است، اتباع حقیقی و پیروان واقعی انبیا اند. عارف بزرگ بایزید بسطامی (در مقام تأیید این مطلب علمای رسوم و صاحبان علوم رسمی حاصل از طریق فکر و نظر و بحث و جدال را مخاطب ساخته) می گوید شماها علوم خویش را از مردگان گرفته و هر مرده ای از مردهٔ دیگری گرفته است (زیرا شما فاقد حیات حقیقی حاصل

ازبلوغ به مرتبهٔ کمال عقلی نظری و عقلی عملی می باشید) ولی من علم خویش را از حضرت حی لایموت (و از طریق ولایت گرفته ام و خدای متعال در مثل همین مقام پس از ذکر عده ای از انبیا و نام و نشان آنان می فرماید «اولئكَ الّذینَ هَدَی اللهُ فبِهُداهُم اقْتَدِه» (اینان کسانی هستند که خداوند هدایتشان کرده، پس به روش ایشان اقتدا کن ـ سورهٔ انعام، آیهٔ ۹۰).

(پس خدای متعال نور نبوت و سر ولایت و حقیقت هدایت را در قلوب آنان به ودیعت سپرد) و آنان یکی پس از دیگری مردند و از این جهان رخت بر بستند، و خدای متعال که مقام نبوت و نور ولایت و هدایت را به آنان داده بود، از آنان به ارث بازگرفت و او بهترین وارثان است. وسپس همین هدایت را که انبیا را بدان رهنمون بود، به پیغمبر اکرم (ص) سپرد و او را به اسرار این هدایت واقف گردانید و برهمین منوال بقیهٔ اولیای خدا نیز دراین ایام به هدایت رسول اکرم و هدایت انبیای سلف، علم و آگاهی یافته و آنان نیز علوم خود را از خداوند متعال گرفتند، و خدای بزرگ از جانب خود به حکم رحمت و عنایتی که ازپیش شامل آنان گشته بود، علم را در دلهای منور آنان قرار داد، و به آنان القا فرمود. همان طور که دربارهٔ بندهٔ خاص خود حضرت خضر درقرآن مجید می فرماید «آتَیْناهُ رحمةً مِنْ عِندنا و عَلّمناهُ مِنْ لَدُنا عِلْماً» (سورهٔ کهف، آیهٔ ۶۵).

و باید دانست که این نبوت درحیوانات هم ساری و جاری است. چنانکه درقرآن مجید می فرماید «واوحیٰ ربُّك الی النَّحلِ اَنْ اتّخِذی من الجبالِ» (سورهٔ نحل، آیهٔ ۶۸) تا به آنجا که می فرماید «فَاَسْلُکی سُبُلَ ربِّك ذُلُلاً» (سورهٔ نحل، آیهٔ ۶۹) پس آن کس را که خدای متعال زبان حیوانات و تسبیح و حمد و ثنای جمادات و نباتات را به او تعلیم داد و از کیفیت نماز و حمد و ثنای مخلوقات و تسبیح آنان آگاهی یافت، به خوبی می داند که نبوت نیز ساری در کلیهٔ موجودات است لکن اسم نبی و رسول بجز بر یکی از موجودات عالم (یعنی انسان کامل واجد شرایط مذکور در محل خود) و بر ملائکه، به خصوص آنان که جنبهٔ رسالت از طرف خدا را دارند، اطلاق نمی شود و هر روحی از ارواح که مقام و مرتبهٔ رسالت از طرف خدا ندارند، فقط روح است و لفظ ملك بر او اطلاق نمی گردد، مگر به نحو مَجاز. زیرا لفظ ملك مشتق از «اکوله»[2] به معنی رسالت است.

۲. این چنین در متن عربی کتاب *الشواهد الربوبیه* ثبت شده است. ولی در صحت نسخهٔ موجود نزد ما تردید است. زیرا اشتقاق لفظ ملك از این کلمه، از نظر قواعد ادبی درست به نظر نمی رسد. و آنچه که در لغت ثبت شده است «الوکه» با حرف لام بعد از الف می باشد. ـ م.

فهرست اسامی اشخاص

آشتیانی، جلال‌الدین، بیست و یك
آغاذاثیمون، سیزده، ۲۶۱ـ۳۲۵

ابن ابی‌الحدید، عبدالحمیدبن هبة‌الله، پانزده
ابن العربی، محمدبن علی، نوزده، بیست وسه، ۳۹۲، ۴۲۶، ۴۴۵، ۴۴۶
ابن سینا، حسین بن عبدالله، شانزده، هفده، بیست ودو، ۱۶، ۱۷، ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۵۱، ۶۳، ۸۷، ۸۸، ۱۰۹، ۱۲۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۷۹، ۱۸۶، ۱۹۵، ۱۹۸، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۶۱، ۲۷۹، ۲۸۹، ۲۹۴، ۳۱۶، ۳۳۳، ۳۳۹، ۳۹۶
ابن عباس، پانزده
ابوالبرکات بغدادی، هبة‌بن علی، ۲۸۴
ابوالحسن عامری، محمدبن یوسف، ۳۳۳
ابوحامد غزالی ← غزالی، محمدبن محمد
ابوعلی سینا ← ابن سینا، حسین بن عبدالله
ابونصر فارابی ← فارابی، محمدبن محمد
ابویزید بسطامی ← بایزید بسطامی، طیفوربن عیسی
ادریس (نبی)، سیزده، چهارده، ۲۴۲
ارسطاطالیس ← ارسطو
ارسطو، چهارده، پانزده، شانزده، ۹، ۹۰، ۱۰۹، ۱۳۳، ۲۲۱، ۲۳۰، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۴۸، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۹، ۲۷۰، ۳۲۴، ۳۳۵، ۳۶۵، ۳۷۲، ۴۶۸
اسکندرافرودیسی، ۳۳۳
افلاطون، چهارده، ۲۳۰، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۶۰، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۴۲، ۳۹۷، ۴۰۶، ۴۹۶
امام فخر رازی ← فخر رازی، محمدبن عمر
امپدوکلس ← انباذقلس
امیرالمؤمنین ← علی بن ابی‌طالب
انباذقلس، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۴۶۸

بایزید بسطامی، طیفوربن عیسی، ۳۲۷
بویزید بسطامی ← بایزید بسطامی
بهمنیار بن مرزبان، ۶۳، ۱۵۸، ۳۳۹

پیامبر اسلام (ص) ← محمدبن عبدالله، پیامبر اسلام (ص)

جالینوس، ۳۱۳
جلال‌الدین دوانی ← دوانی، محمدبن اسعد

حاج ملاهادی سبزواری ← سبزواری، هادی ابن مهدی
حکیم سبزواری ← سبزواری، هادی بن مهدی
حلاج، حسین بن منصور، ۳۲۷

خاتم الانبیاء ← محمدبن عبدالله، پیامبر اسلام (ص)

دوانی، محمدبن اسعد، شانزده، ۵۵، ۷۲، ۸۴
دیوجانس، ۳۲۵
دیوژن ← دیوجانس

رسول اکرم (ص) ← محمدبن عبدالله، پیامبر اسلام (ص)

سبزواری، هادی بن مهدی، چهارده، نوزده، بیست وسه
سقراط، چهارده، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۳، ۲۶۰، ۳۹۷، ۴۰۶، ۴۶۸
سهروردی، یحیی بن حبش، شانزده، ۱۸، ۶۳، ۱۲۰، ۱۲۲، ۱۸۱، ۱۸۴، ۲۰۳، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۴۱، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۶۰، ۳۱۱، ۳۳۹، ۳۷۳
سید سند، ۵۶

شهرستانی، محمدبن عبدالکریم، ۳۳۵
شیث (نبی)، سیزده، چهارده
شیخ اشراق ← سهروردی، یحیی بن حبش
شیخ الرئیس ← ابن سینا، حسین بن عبدالله

صاحب اشارات ← ابن سینا، حسین بن عبدالله
صاحب فتوحات ← ابن العربی، محمدبن علی
صاحب مطارحات ← سهروردی، یحیی بن حبش
صدرالدین دشتکی، علی بن احمد، ۳۸۸، ۳۸۹
صدرالدین شیرازی ← سید سند
صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، شانزده، بیست، بیست ویك، بیست ودو، بیست وسه، ۴، ۵
صدرالدین قونوی، محمدبن اسحاق، نوزده
صدرالمتالهین ← صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم

طالس ملطی، شانزده

عبدالکریم شهرستانی ← شهرستانی، محمدبن عبدالکریم
علامه حلی، حسن بن یوسف، شانزده
علامه دوانی ← دوانی، محمد بن اسعد
علی بن ابی طالب، پانزده، ۲۳۷، ۳۲۷، ۴۵۴، ۴۹۵، ۵۰۱
عیسی (ع)، ۳۲۲، ۳۲۳، ۴۶۸

غزالی، محمدبن محمد، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲

فارابی، محمدبن محمد، پانزده، هفده، ۶۲، ۲۴۰، ۲۴۲، ۲۶۱، ۳۳۹
فاضل فخری، ۷۶، ۸۹
فخرالدین رازی ← فخر رازی، محمدبن عمر
فخر رازی، محمدبن عمر، ۲۷۹، ۲۸۲
فرفوریوس، ۶۳
فیثاغورث، ۳۲۵، ۴۰۶، ۴۶۸

قطب الدین شیرازی، مسعودبن محمود، ۴۴۳
قیصری، داودبن محمود، شانزده

الکندی، یعقوب بن اسحاق، پانزده

محمدبن عبدالله، پیامبر اسلام(ص)، پانزده، ۲۵۳، ۳۲۳، ۳۴۲، ۳۹۷، ۴۱۵، ۴۲۱، ۴۹۲، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۵۷، ۴۶۲، ۴۷۲، ۴۷۵، ۴۸۳، ۴۸۶، ۴۹۵، ۵۰۹، ۵۱۰
محمدحنیفه، پانزده
محی الدین بن عربی ← ابن العربی، محمدبن علی
معلم اول ← ارسطو
معلم ثانی ← فارابی، محمدبن محمد
ملاجلال دوانی ← دوانی، محمدبن اسعد
ملاصدرا ← صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم
منصور حلاج ← حلاج، حسین بن منصور
موسی (ع)، ۴۷۲
مولانا جلال الدین رومی ← مولوی، جلال الدین محمدبن محمد
مولوی، جلال الدین محمدبن محمد، نوزده
میرداماد، محمدباقر بن محمد، شانزده، هفده، ۱۶، ۱۲۲

وقواقی، ابو یزید، ۳۹۲

هرمس، ۲۴۱
هشام بن الحکم، پانزده

یعقوب بن اسحاق الکندی ← الکندی، یعقوب ابن اسحاق

فهرست اسامی کتب و رسالات

اثولوجیا، پانزده، ۹۱، ۲۳۰، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۶، ۲۵۸، ۲۶۱، ۲۶۵، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۹۸، ۴۶۸
اسفار اربعه، هفده، هجده، بیست و یك، بیست وسه، ۱۸، ۵۰، ۵۶، ۶۴، ۸۹، ۹۲، ۱۱۷، ۱۲۸، ۱۳۳، ۲۹۴، ۳۸۸
الاشارات والتنبیهات، شانزده، ۲۴، ۱۸۵، ۲۸۰، ۲۸۲
افق المبین، ۱۲۲
تجریدالاعتقاد، شانزده، ۸۹
تعلیقات، ۱۶
تلویحات، ۱۸، ۳۷۳
الجمع بین الرائین، پانزده، ۲۴۰، ۲۶۱
حکمة الاشراق، ۱۸، ۱۲۲، ۳۱۱
الحکمة المشرقیه، ۲۰۷
رساله عشق، ۱۲۹
شرح اشارات، شانزده، ۸۷، ۲۸۰
شرح فصوص الحکم (ابن عربی)، ۴۴۳
شفا، شانزده، بیست وسه، ۲۳، ۲۴، ۱۰۸، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۹۹، ۲۳۸، ۲۹۴
شواهدالربوبیة فی المناهج السلوکیة، هجده، نوزده، بیست، بیست و یك، بیست وسه
طیماؤس، ۳۲۶
فادن ← فیدون
فصوص الحکم، پانزده
الفتوحات المکیه، ۴۴۵، ۴۴۶
فیدون، ۳۲۶
قانون، شانزده، ۲۸۹
قبسات، ۱۶، ۱۲۲
المباحث المشرقیه، ۲۵۸
المبدأ والمعاد، ۸۹، ۴۲۰
مطارحات، ۱۸، ۲۵۵
المعتبر، ۲۸۴
الملل والنحل ۳۳۵
موسیقاالکبیر، پانزده
نقدالمحصل، شانزده
نوامیس، ۴۹۶

Ṣadr al-Dīn Shīrāzī (Mullā Ṣadrā)

Al-Shawāhid al-rubūbīyah

Translation & Commentary
by
Dr. Javād Muṣliḥ



اولین نمایشگاه بین المللی کتاب تهران
معرض کتاب طهران الدولی الاول
THE FIRST INTERNATIONAL TEHRAN
BOOK EXHIBITION

Soroush
Tehran 1987